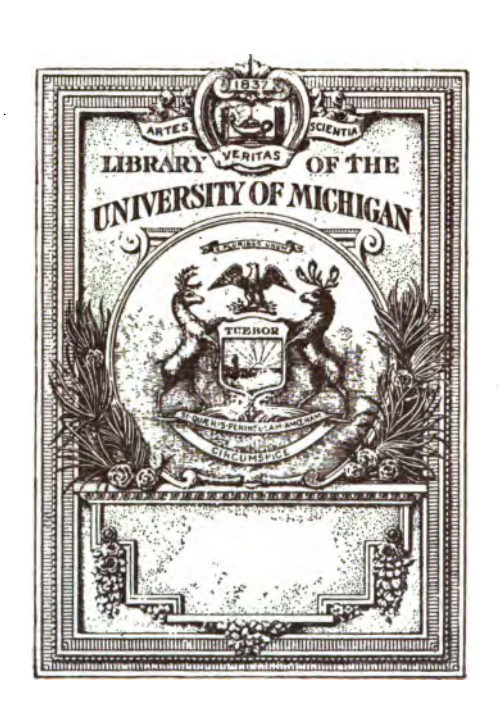
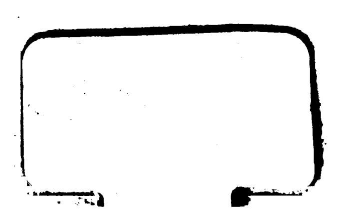


Erläuterungen zu NIETZSCHES ZARATHUSTRA

Von August Messer



1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



ERLÄUTERUNGEN ZU

Nietzsches Zarathustra

Von

August Messer 1867–

Professor der Philosophie
in Gießen

Fünftes bis neuntes Tausend

Stuttgart
Verlag von Strecker und Schröder
1922

Druck von Strecker und Schröder in Stuttgart
Printed in Germany

Frau Elisabeth Förster-Nietzsche
in Verehrung und Dankbarkeit
zugeeignet

V O R W O R T

Diese kurzgefaßte Erläuterung will vor allem den philosophischen Gedankengehalt des „Zarathustra" klar herausarbeiten. Da es sich um Nietzsches persönlichstes Werk handelt, so schien eine kurze biographische Einleitung erforderlich. Sie bietet aber nur so viel, als nötig ist um den „Zarathustra" zu verstehen, soweit er Anspielungen auf Nietzsches Leben enthält.

Grundsätzlich wurde darauf verzichtet, die künstlerische Form unseres Werkes zu besprechen. Auf wen sie nicht von selbst wirkt, dem wird auch eine Erläuterung wenig helfen.

Anders steht es mit dem philosophischen Inhalt, der hinter der symbolischen Form oft nicht leicht zu entdecken ist. Es sollte aber nicht die ganze Gedankenfolge der einzelnen Abschnitte wiedergegeben und diese gleichsam ihres dichterischen Gewandes entkleidet und in nüchterne Prosa übersetzt werden. Das erschiene wie eine Versündigung an dem Kunstwerk. Vielmehr ist nur beabsichtigt, die Hauptgedanken gründlich zu erörtern, den Zusammenhang der einzelnen Abschnitte und des Ganzen klarzustellen (worauf man bisher nicht genug geachtet hat), einzelne Stellen aber nur so weit zu erklären, als sie

einer Erläuterung dringend zu bedürfen schienen — für den wenigstens, der sich erst in den Zarathustra einliest.

Die hier gegebene Deutung der Lehre von der „ewigen Wiederkunft“ läßt diese als in engem Zusammenhang mit der Idee des „Übermenschen“ stehend erscheinen.

Der Verfasser

INHALTSVERZEICHNIS

BIOGRAPHISCHE EINLEITUNG

Die geistige Macht, die zuerst tief auf Friedrich Nietzsche einwirkte, war das Christentum. Er war am 15. Oktober 1844 als Sohn eines Pastors in Röcken bei Lützen geboren. Im Elternhaus wie später auf der Schule in Naumburg und im Internat des Gymnasiums Schulpforta umgab ihn eine christliche Atmosphäre. Tief hat er sie in sich eingesogen; wir haben noch religiöse Jugenddichtungen von ihm; und als er Herbst 1864 die Universität Bonn bezog, ließ er sich gleichzeitig als Student der Theologie wie der klassischen Philologie einschreiben.

Für das Studium der letzteren hatte er auf der altberühmten „Fürstenschule" zu Schulpforta eine treffliche Vorbereitung empfangen. Da er in Bonn an Ritschl einen genialen Lehrer der Altertumswissenschaft fand, so versteht man leicht, daß er sich ihr bald ganz widmete.

Aber nicht nur von der Theologie, sondern auch vom christlichen Glauben hat er sich noch auf der Hochschule abgewendet. Dafür ward nun Artur Schopenhauer († 1860), dessen Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung" er als Student zufällig kennengelernt hatte, ihm Führer im Suchen nach einer Welt- und Lebensanschauung.

Dazu trat bald noch ein anderer Führer, der selbst Schopenhauers philosophische Grundanschauungen teilte: der Komponist Richard Wagner. Mit ihm, der damals in der Schweiz wohnte, trat Nietzsche in regen Verkehr, nachdem er bereits 1869 als Fünfundzwanzig-

jähriger eine Professur der klassischen Philologie in Basel erhalten hatte.

Der Geist des klassischen Altertums, der Philosophie Schopenhauers (die selbst stark vom antiken Geiste beeinflußt ist) und des Musikdramas Richard Wagners beherrscht Nietzsche in der ersten Periode seines literarischen Schaffens.

Sein Werk „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" führt tief hinein in das Wesen der älteren griechischen Kunst und der griechischen Seele und setzt jene Kunst in Beziehung zu Wagners Musikdrama.

Von Wagners Kunst wie von Schopenhauers Philosophie verspricht er sich damals heilsamen Einfluß auf die deutsche Kultur, deren Höhe und Innerlichkeit er durch die Entwicklung seit den kriegerischen Erfolgen von 1866 und 1870 schwer bedroht glaubt. Seine vier „Unzeitgemäßen Betrachtungen" sind der Kritik dieser Kultur gewidmet. Zu ihnen gehören die Schriften: „Schopenhauer als Erzieher" 1884 und „Richard Wagner in Bayreuth" 1876.

Aber nun setzt eine innere Krisis bei Nietzsche ein. Er wird sich dessen bewußt, daß Schopenhauers Pessimismus und seine Mitleidsmoral ihm selbst wesensfremd ist. Zugleich fühlt er sich von Wagner innerlich geschieden durch dessen Rückwendung zum christlich-asketischen Ideal, die er im „Parsifal" vollzieht. So erkämpft sich Nietzsche Befreiung von dem geistigen Einfluß seiner beiden Meister Schopenhauer und Wagner. Sein Werk „Menschliches, Allzumenschliches, ein Buch für freie Geister" (1878) ist das literarische Dokument dieser zweiten, wesentlich negativ-kritischen Periode seines

Schaffens. Das Jahr 1879 bringt auch eine äußerliche Befreiung: qualvolle körperliche Leiden nötigen Nietzsche, seine Professur in Basel aufzugeben. Von einer kleinen Pension lebt er nun als freier Schriftsteller, meist in Oberitalien — im Sommer auch im Ober-Engadin.

Hatte er schon bisher die klassische Philologie im philosophischen Geiste behandelt, so kann er sich jetzt ganz der Philosophie zuwenden; freilich der Geist des älteren Griechentums wirkt weiter in ihm. Er empfindet ihn als den Geist einer heroischen Tapferkeit, die das Furchtbare und Leidvolle des Lebens klar sieht und doch zum Leben „ja" sagt, weil sich die Seligkeit des Lebens und Schaffens ihr zugesellt.

Jedenfalls war dies Nietzsches eigenste Sinnesart, und aus dieser Sinnesart heraus hat er in dieser, seiner dritten, Periode seine reifsten Werke geschaffen, vor allem die vier Teile von „Also sprach Zarathustra" in den Jahren 1883 bis 85.

Nietzsche hat darin die Idee des Menschen, wie sie das Ziel seiner höchsten Sehnsucht war, und das Wesen des Lebens, wie er es schaute und empfand, mit künstlerischer Meisterschaft dargestellt. Das Werk ist zugleich durchzogen von dem geistigen Kampf mit der christlichen Welt- und Lebensanschauung und mit der Philosophie Schopenhauers und vor allem mit dessen Pessimismus; auch die Auseinandersetzung mit Wagner wirkt noch in ihm nach.

Von den späteren Werken Nietzsches, die meist der Gedankenwelt des „Zarathustra" aufs innigste verwandt sind, seien noch genannt: „Jenseits von Gut und Bös" 1886, „Zur Genealogie der Moral" 1887, „Die Götzen-

dämmerung" 1888. Von einem geplanten Hauptwerk „Der Wille zur Macht, Versuch einer Umwertung aller Werte" konnte Nietzsche 1888 nur noch das erste Buch, den „Antichrist", vollenden. Um die Wende der Jahre 1888/9 wurde er in Turin von einer Geisteskrankheit befallen. Jahrelang hat er noch bei seiner Mutter in Naumburg und nach deren Tod bei seiner verwitweten Schwester Eilsabeth Förster-Nietzsche in Weimar gelebt. Am 25. August 1900 ist er dort gestorben.

Seine Schwester hat für die weitere Herausgabe seiner Werke, auch seines literarischen Nachlasses und seiner Briefe Sorge getragen, in Weimar das Nietzsche-Archiv begründet und Nietzsches Leben beschrieben in einer großen dreibändigen Biographie, die vor allem für Forscher bestimmt ist, und in verkürzter, sehr anziehender Fassung in den beiden Büchern: „Der junge Nietzsche" 1912 und „Der einsame Nietzsche" 1914 (beide im Verlag von Alfred Kröner in Stuttgart erschienen). Von Nietzsches Persönlichkeit und Leben aus versteht man auch am besten seine Werke, vor allem den „Zarathustra".

Für Nietzsches Stellung in der Entwicklung der deutschen Philosophie verweise ich auf das dritte Bändchen meiner „Geschichte der Philosophie", vierte bis fünfte Auflage, Leipzig 1920 (Sammlung Quelle und Meyer). Dort ist auch weitere Literatur über Nietzsche angegeben.

ERSTER TEIL

Zarathustras Vorrede

1. Nietzsches Zarathustra hat mit dem sagenhaften persischen Religionsstifter und Gesetzgeber nur den feierlich klingenden Namen gemeinsam, im übrigen hat Nietzsche diese Gestalt aus seinem eigenen Wesen und Erleben heraus mit dichterischer Freiheit geschaffen. Sie ist gleichsam sein idealisiertes Selbst, bestimmt sein sittliches Ideal, den „Übermenschen", zu verkünden und bereits zu verkörpern.

Dabei soll die Zarathustra-Dichtung unverkennbar ein Gegenstück zur Jesus-Erzählung der Evangelien sein. Nicht nur in der Form der Sprache und Darstellung verrät sich das auf Schritt und Tritt: auch in der Sache. Was der gläubige Christ am Neuen Testament besitzt, das will Nietzsche dem modernen Menschen, der nicht mehr an Gott und Jenseits glauben kann, in diesem Werke geben.

Wie Jesus vor seinem öffentlichen Auftreten in die Wüste sich zurückzieht, so geht auch Zarathustra in die Einsamkeit, aber nicht bloß vierzig Tage, sondern zehn Jahre. Er soll im Vergleich zu Jesus als der Reifere erscheinen (vgl. S. 107 f.)[1]. Und wie reich an schöpferischer

[1] Solche Zitate, die lediglich eine Seitenzahl angeben, beziehen sich auf den Text des Zarathustra (dessen Seitenzahlen in den verschiedenen Ausgaben übereinstimmen). Dagegen Zitate, in denen vor der Seitenzahl das Wörtchen „oben" steht, beziehen sich auf frühere Stellen unserer Erläuterungen.

dämmerung" 1888. Von einem geplanten Hauptwerk „Der Wille zur Macht, Versuch einer Umwertung aller Werte" konnte Nietzsche 1888 nur noch das erste Buch, den „Antichrist", vollenden. Um die Wende der Jahre 1888/9 wurde er in Turin von einer Geisteskrankheit befallen. Jahrelang hat er noch bei seiner Mutter in Naumburg und nach deren Tod bei seiner verwitweten Schwester Eilsabeth Förster-Nietzsche in Weimar gelebt. Am 25. August 1900 ist er dort gestorben.

Seine Schwester hat für die weitere Herausgabe seiner Werke, auch seines literarischen Nachlasses und seiner Briefe Sorge getragen, in Weimar das Nietzsche-Archiv begründet und Nietzsches Leben beschrieben in einer großen dreibändigen Biographie, die vor allem für Forscher bestimmt ist, und in verkürzter, sehr anziehender Fassung in den beiden Büchern: „Der junge Nietzsche" 1912 und „Der einsame Nietzsche" 1914 (beide im Verlag von Alfred Kröner in Stuttgart erschienen). Von Nietzsches Persönlichkeit und Leben aus versteht man auch am besten seine Werke, vor allem den „Zarathustra".

Für Nietzsches Stellung in der Entwicklung der deutschen Philosophie verweise ich auf das dritte Bändchen meiner „Geschichte der Philosophie", vierte bis fünfte Auflage, Leipzig 1920 (Sammlung Quelle und Meyer). Dort ist auch weitere Literatur über Nietzsche angegeben.

ERSTER TEIL

Zarathustras Vorrede

1. Nietzsches Zarathustra hat mit dem sagenhaften persischen Religionsstifter und Gesetzgeber nur den feierlich klingenden Namen gemeinsam, im übrigen hat Nietzsche diese Gestalt aus seinem eigenen Wesen und Erleben heraus mit dichterischer Freiheit geschaffen. Sie ist gleichsam sein idealisiertes Selbst, bestimmt sein sittliches Ideal, den „Übermenschen", zu verkünden und bereits zu verkörpern.

Dabei soll die Zarathustra-Dichtung unverkennbar ein Gegenstück zur Jesus-Erzählung der Evangelien sein. Nicht nur in der Form der Sprache und Darstellung verrät sich das auf Schritt und Tritt: auch in der Sache. Was der gläubige Christ am Neuen Testament besitzt, das will Nietzsche dem modernen Menschen, der nicht mehr an Gott und Jenseits glauben kann, in diesem Werke geben.

Wie Jesus vor seinem öffentlichen Auftreten in die Wüste sich zurückzieht, so geht auch Zarathustra in die Einsamkeit, aber nicht bloß vierzig Tage, sondern zehn Jahre. Er soll im Vergleich zu Jesus als der Reifere erscheinen (vgl. S. 107 f.)[1]. Und wie reich an schöpferischer

[1] Solche Zitate, die lediglich eine Seitenzahl angeben, beziehen sich auf den Text des Zarathustra (dessen Seitenzahlen in den verschiedenen Ausgaben übereinstimmen). Dagegen Zitate, in denen vor der Seitenzahl das Wörtchen „oben" steht, beziehen sich auf frühere Stellen unserer Erläuterungen.

Kraft muß ein Geist sein, der so lange die Einsamkeit erträgt! Stolz und Klugheit (symbolisiert durch Adler und Schlange; vgl. S. 29) hielten ihn zurück, voreilig den Menschen von seinen geistigen Schätzen mitzuteilen. Aber nunmehr will er dem Drang, — wie die Sonne — zu verschenken und auszuteilen, nicht mehr widerstehen. Er will hinab zu den Menschen. Wie aber Jesus die Weisen dieser Welt geringschätzt und die „Armen im Geiste" selig preist, so ist sich auch Zarathustra bewußt, daß die „Weisen unter den Menschen" von ihm viel Großes und Neues zu lernen haben und so „ihrer Torheit" froh werden können. Wem seine seitherige Weisheit als Torheit sich herausgestellt hat, der fühlt sich eben dadurch innerlich gefördert und beglückt. Andererseits werden die „Armen" (im Geiste) inne werden, wieviel sie unbewußt, instinktiv von der Weisheit schon besaßen, die ihnen Zarathustra ins klare Bewußtsein hebt. —

2. Der greise Einsiedler, den Zarathustra im Walde trifft, ist ein Symbol der weltabgewandten, naiv-gläubigen Christen. Ihre Frömmigkeit achtet Nietzsche, und er möchte sie in ihrem Glauben nicht stören. Ihnen hat er nichts zu geben, er möchte ihnen aber auch nichts von dem, was sie stärkt und beseligt, nehmen. Freilich, er für seine Person kann es kaum fassen, wie Menschen der Gegenwart noch in einem so ungebrochenen, zweifelsfreien Glauben leben können; für ihn selbst ist Gott tot. So hat er denn auch das Zarathustrabuch nur für solche bestimmt, die den Glauben an einen persönlichen Gott und an ein Jenseits im Sinne des Christentums verloren haben.

Die Worte des Greises: „Damals trugst du deine Asche zu Berge" sollen bedeuten, daß die Glut des jugendlichen Feuers und Bekehrungseifers in Zarathustra zu Asche geworden war, als er sich in die Einsamkeit zurückzog; vgl. S. 42. So ist ja auch Nietzsche an der ersten Periode seines Schaffens für Schopenhauer und Wagner entflammt gewesen. Diese Glut, von fremder Flamme entfacht, mußte erlöschen, er mußte in der Einsamkeit zu sich selbst kommen, bis er — wie ein „Kind" neu beginnend (S. 11, vgl. S. 35) — sein eigenstes Werk, den „Zarathustra", schuf.

Darin, daß der Einsiedler die Menschen, unter deren Schwächen und Fehlern er zu sehr leidet, nicht mehr liebt, verrät sich eine egoistische Form der Frömmigkeit, die nur auf die eigene Seligkeit bedacht ist.

Als Egoisten und dazu als ängstlich-mißtrauische Herdentiere sieht der „Heilige" auch die Menschen an. Darum warnt er Zarathustra, ihnen etwas zu schenken; sie wittern gleich dahinter die Absicht sie zu übervorteilen — eher erkennen sie es noch an, wenn man ihnen etwas von ihren Sorgen und Lasten abnimmt —, auch mißtrauen sie allen „Einsiedlern", d. h. allen, die nicht einfach so sind und handeln wie die andern, sondern die selbständig ihre Anschauungen und ihr Leben gestalten.

Übrigens darf man bei diesem Zusammentreffen mit dem Einsiedler sowenig wie bei den folgenden Erzählungen und Figuren in *allen* einzelnen Zügen irgendwie einen geheimen Sinn aufspüren wollen. Als Ganzes haben sie symbolische Bedeutung, und diese ist festzustellen; im einzelnen sind mit der Wahl bestimmter Symbole diese oder jene Einzelheiten gegeben oder der Anschau-

lichkeit halber hinzugedichtet, denen man nicht einen symbolischen Sinn unterschieben kann, ohne in Künstelei zu verfallen. —

3. Im großen betrachtet, ist der Sinn der **folgenden** Szenen der, daß Zarathustra sein Menschenideal seinen Zeitgenossen unterschiedslos („auf dem Markte") verkündet, daß er aber bei ihnen nur Gleichgültigkeit, Mißverständnis, Spott, ja gehässige Ablehnung dafür findet, und daß er dadurch zur Einsicht gelangt: „nicht zum Volke rede Zarathustra, sondern zu Gefährten" (S. 27). Erst wenige sind reif ihn zu verstehen; sie wenigstens will er von der „Herde" weglocken und zu innerer Freiheit und Selbständigkeit führen, zur sittlichen „Autonomie", um mit Kant zu sprechen. —

Wie wir schon betonten, bezeichnet Nietzsche das ihm vorschwebende Menschenideal als „Übermensch". Er soll den tatsächlichen Menschen so sehr überragen, wie der Mensch den Affen übertrifft. Das ist ein dichterischer Vergleich, der nicht wörtlich genommen werden darf, als ob aus den heutigen Menschen entsprechend der Entwicklungslehre eine Überart hervorgehen sollte, die etwa auch körperlich vom Menschen sich unterschiede wie dieser von Affen. Nein, es handelt sich hier nicht um eine naturnotwendige Entwicklung im Sinne Darwins, sondern um ein geistig-sittliches Höherstreben, das vom Willen der Menschen abhängt und zu dem Zarathustra sie aufruft.

Gewiß schwebt schon manchen ein Ideal vor, und auch der Christ ist bemüht sich zu vergeistigen. Aber infolge der (bei den Christen verbreiteten) Geringschätzung des Leiblichen und des Diesseitigen bleibt auch in dem Weisesten eine Kluft, ja ein Gegensatz („Zwiespalt")

zwischen dem Körperlichen und dem Geistigen (zwischen „Pflanze“ und „Gespenst“, wie in komisch wirkender Übertreibung Nietzsche sich ausdrückt).

Scharf betont er gleich hier bei seiner ersten Predigt vom Übermenschen den Gegensatz zur christlichen Auffassung, wie *er* sie versteht (denn daß Nietzsche das Christentum *einseitig* als weltverneinend im Sinne seines Meisters Schopenhauer auffaßt, sei hier ein für allemal rückhaltlos zugegeben).

Während der Christ den Sinn des irdischen Lebens in einer jenseitigen Seligkeit sucht und sich darum von der Erde fortsehnt, fordert Zarathustra, daß der Mensch der Erde treu bleibe, daß er entschlossen auf alle Jenseitshoffnungen verzichte und den Sinn seines Lebens darin suche, daß er das Ideal des Übermenschen zu verwirklichen trachte. Und während der Christ überzeugt ist, jener Sinn des Lebens stehe einfach durch Gottes Willen fest, eröffnet Zarathustra die Einsicht, daß das Leben ohne unser Zutun nicht einen Sinn *habe*, daß wir aber aus unserem Gefühl für Wert und Unwert, für Hohes und Niedriges heraus imstande sind, ihm durch unser Wollen und Handeln einen Sinn zu *geben*.

Aus Schwäche und Unfähigkeit, das Leben zu ertragen, erklärt sich Nietzsche die christliche Geringschätzung des Irdischen. Sie aber wirkt ansteckend, vergiftend. Für ihn ist dieses Leben das einzige und zugleich der höchste Wert; es geringschätzen bedeutet für ihn dasselbe wie für den Christen an Gott zu freveln. Gestaltet dieses euer irdisches Leben sinnvoll, so mahnt er, und entsagt allen Grübeleien über ein Jenseits („die Eingeweide des Unerforschlichen“, S. 14)!

Aber nur derjenige Mensch ist fähig, das Ideal des Übermenschen in sich aufzunehmen und ihm nachzustreben, der mit sich und allem, was er an „Glück", „Vernunft" und „Tugend" (S. 14) erreicht hat, tief unzufrieden ist, der sich selbst noch verachten kann, weil ein leidenschaftliches Verlangen nach Höherem, Größerem in ihm glüht. In den stärksten Ausdrücken schildert Zarathustra Seite 15 solch glühende Sehnsucht. So verächtlich ist seinem künstlerischen Sinn alles Kleinliche, daß ihm ein großer Sünder noch lieber ist als jene kleinlich-genügsame, geizige Art, die sich nie zu etwas Großem aufschwingt. —

5. Die höhnenden Worte, die ihm aus dem Volke entgegentönen, verraten ihm, wie wenig man sein tiefstes Sehnen und Sinnen versteht. Aber er verzagt nicht; nochmals spricht er zum Volke.

Das Seil, das der Seiltänzer hoch über den Marktplatz gespannt hat, dient ihm nun als Symbol für den gefahrvollen Weg des Menschen zu seinem geistig-sittlichen Ziel, dem Übermenschen.

Das gerade schätzt Zarathustra am Menschen, das er über sich hinausdrängt, daß er insofern eine „Brücke" und kein Zweck, d. h. kein Ziel, nichts in sich Fertiges ist. Er muß in seiner gegenwärtigen Unvollkommenheit „untergehen", um zu höherer Vollkommenheit „hinüberzugehen".

Nur wer das Ideal in sich „verehrt", wird sich in seiner Unzulänglichkeit verachten und darüber hinausstreben mit der Wucht, mit der ein Pfeil nach seinem Ziele hinfliegt. Nicht im Jenseits („hinter den Sternen") soll man den Grund suchen, um sich hohen Aufgaben zu opfern, und ganz selbstlos (ohne Dank zu erhoffen),

mit voller Hingabe aller Geisteskräfte soll man ihnen dienen („nicht einen Tropfen Geist für sich zurückbehalten", S. 17). Das eigentliche Ziel aber ist sittliche Vervollkommnung, „Tugend", und zwar ist eine große Tugend wertvoller als viele kleine. Eine solche Tugend wird für das ganze Leben eines Menschen bestimmend, sie wird insofern sein Schicksal, sein „Verhängnis". Nicht von ihm selbst verdientes Glück verschmäht der Edle. Indem er über die Gegenwärtigen hinausstrebt, zieht er sich ihren Neid und Haß zu und „geht" an ihnen „zugrunde", aber er „erlöst" gleichsam die Vergangenen, indem er ihrem Dasein als einer Vorstufe zu Höherem nachträglich Wert verleiht, und er „rechtfertigt" die Zukünftigen, indem er es als den Sinn der Zukunft enthüllt, zu höherer Vollkommenheit zu gelangen. Für ihn kann Gott nur noch das sittliche Ideal in der Menschenbrust selbst bedeuten (die Menschen neigen ja dazu, alle erdenkliche Vollkommenheit in der Gottheit verwirklicht zu denken). Indem er an seinem Ideal selbst Kritik übt, „züchtigt er seinen Gott", aber er tut es aus Liebe zu Gott, d. h. zu einer immer reineren und höheren Auffassung dieses Ideals. Gemessen an diesem aber wird er sich in seinem allzu menschlichen Zustand immer schärfer verurteilen („er muß am Zorne seines Gottes zugrunde gehen"). Daß ein solcher aber „an einem kleinen Erlebnisse zugrunde gehen kann", soll bedeuten, daß auch ein äußerlich unbedeutendes Ereignis dem tiefen Menschen den Blick öffnen kann für seine sittliche Unzulänglichkeit, die untergehen muß.

Und wieder betont Zarathustra das Sich-selbst-Vergessen des hoch Strebenden: „alle Dinge werden sein

heit ist die Losung dieser Menschen; ebendarum kann nichts Großes und Eigenartiges unter ihnen gedeihen. In komischer Übertreibung drückt Nietzsche das so aus: „Wer anders (d. h. als die übrigen, also eigenartig, selbständig) fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus, „damit er wieder das durchschnittliche, das „normale" fühlen lerne. Dabei sind diese Menschen durchaus „gebildet", besonders historisch gebildet. So sind sie sich mit Stolz bewußt, wie hoch der „Fortschritt" sie über alles Vergangene hinausgeführt hat, und jeder weiß darüber seinen Spott auszugießen.

Welch' unüberbrückbare Kluft aber Zarathustra von seinen Hörern trennt, das verrät sich darin, daß sie gerade dem Bilde des „letzten Menschen", das er ihnen als das Verächtlichste hingestellt hat, zujubeln und darin das Ziel all ihres Wünschens erkennen. —

6. Wie vorher das Seil, so verwendet jetzt Nietzsche den Seiltänzer als Symbol für den nach Vervollkommnung strebenden Menschen und zur Veranschaulichung der ihm drohenden Gefahren. Freilich dieser Seiltänzer ist noch in dem alten Jenseitsglauben befangen gewesen, ihm fehlte auch die innere Selbständigkeit falschen „Führern" („Possenreißern") gegenüber, aber er hat doch ehrlich und tapfer seinen Menschenberuf erfüllt. Darum ehrt ihn Zarathustra.

Die hier gegebene Deutung des „Possenreißers" stützt sich auf ein späteres Wort des Zarathustra (S. 291): „Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß. Es gibt vielerlei Weg und Weise der Überwindung: da sieh du zu! Aber nur ein Possenreißer denkt: ‚Der Mensch kann auch übersprungen werden.'"

So drängt in unserer Szene der Possenreißer den Schritt für Schritt redlich vorwärtsstrebenden Menschen zu immer rascherem Gehen, überspringt ihn schließlich und bereitet ihm so den Untergang. Daß aber dieser Vorgang symbolische Bedeutung hat, das lehrt bereits das Wort Zarathustras Seite 24: „Unheimlich ist das menschliche Dasein und immer noch ohne Sinn: ein Possenreißer kann ihm zum Verhängnis werden.“ Damit sind eben jene aufhetzenden und radikalen Agitatoren gemeint, denen kein Fortschritt schnell genug geht, die sich und anderen einreden, das Vollkommene könne mit einem Schlag, am einfachsten durch Gewalt erreicht werden.

7. Zu dieser Deutung des Possenreißers als des Vertreters gewissenloser Demagogie paßt es auch, daß dieser eifersüchtig ist auf den echten Volksführer Zarathustra und diesen durch heuchlerische Warnung, ja unverhüllte Drohung aus der Stadt fortzuscheuchen trachtet (S. 24 f.).

8. Wenn Zarathustra beim Verlassen der Stadt den toten Seiltänzer mitnimmt, so dient ihm dieser nunmehr als Symbol eines innerlich unselbständigen Gefährten ohne Eigenleben, was sich besonders aus Seite 27 ergibt, wo im Hinblick darauf Zarathustra den Wunsch ausspricht: „Lebendige Gefährten brauche ich, die mir folgen, weil sie *sich selber* folgen.“

Wir haben hier ein Beispiel dafür, daß Nietzsche mit seinen Symbolen frei schaltet und sich nicht stets an eine einmal gewählte Bedeutung bindet. So ist z. B. auch das Bild vom Hinwegspringen über Zögernde, das zunächst in tadelndem Sinne auf den Possenreißer angewendet wird, ohne jede tadelnde Nebenbedeutung Seite 29 auf Zarathustra selbst bezogen.

Wenn Zarathustra auch einen Toten davonträgt, so ist damit noch nicht gefordert, daß ihm beim Verlassen der Stadt die „Totengräber" begegnen und ihn mit gehässigen Bemerkungen verfolgen. Also wird dies auch eine symbolische Bedeutung haben. Aber welche? Auch hier dürfte es — wie überhaupt — geraten sein, andere Stellen heranzuziehen und so den Versuch zu machen, das Werk möglichst aus sich selbst zu erklären.

In dem Abschnitt „Die Heimkehr" redet Zarathustra von den Menschen, unter denen er eine Zeitlang gelebt und deren Sinnesart und Redeweise er sich etwas angepaßt hat. Dabei sagt er: „Ihre steifen Weisen: ich hieß sie weise, nicht steif, — so lernte ich Worte verschlucken. Ihre Totengräber: ich hieß sie Forscher und Prüfer, — so lernte ich Worte vertauschen. Die Totengräber graben sich Krankheiten an. Unter altem Schutte ruhn schlimme Dünste (S. 273).

Die „Totengräber", so dürfen wir wohl im Hinblick auf jene spätere Stelle sagen, bedeuten auch hier die Durchschnitts-Gelehrten, besonders die historisch gerichteten (vgl. S. 176), mit ihrer dem schöpferischen Leben entfremdeten Weisheit. Auch an das Wort „tote Gelehrsamkeit" sei erinnert.

Daß diese Totengräber dem Zarathustra erst beim Verlassen der Stadt begegnen, als alles vorüber ist, bedeutet, daß diese Gelehrten nicht Geschichte machen, sondern nur das Geschehene registrieren und gleichsam in ihren Büchern einsargen. Daß sie für den redlich strebenden Seiltänzer und für Zarathustra, den Verkünder des neuen Menschenideals, nur Spott haben und sie zum Teufel wünschen, hat den Sinn, daß sie dem

vorwärtsdrängenden, zukunftsvollen Leben verständnislos und in dummstolzer Selbstüberhebung gegenüberstehen, wie man das nicht selten gerade bei solchen beobachten kann, die sich auf ihre „historische Bildung" etwas zu gute tun.

Zarathustra würdigt die Totengräber keiner Antwort; er ist innerlich mit ihnen fertig (vgl. den Abschnitt „Von den Gelehrten" Seite 183 ff. und das Wort: „Wo man nicht mehr lieben kann, da soll man — vorübergehen", S. 262). —

Nach langer Wanderung klopft Zarathustra „an einem einsamen Hause, in dem ein Licht brannte" (S. 25). Ich vermute, daß hier das Licht der Philosophie gemeint ist. Der Alte, der es trägt, wohnt in der Einsamkeit — Philosophen pflegen innerlich Einsame zu sein —, er redet von seinem „schlimmen Schlaf" — er ist ein Grübler, der über Fragen nachsinnt, die die meisten in ihrer inneren Stumpfheit (ihrem „Schlafe") nicht stören; er ist mürrisch und kümmert sich nicht um die Verschiedenheit derer, die bei ihm ihren geistigen Hunger stillen wollen — das heißt: er vertritt starr sein System (wie das häufig Philosophenart ist) und verlangt, daß alle es gleichmäßig annehmen. Auch er ist also kein echter Menschen- und Seelenführer, und Zarathustra verläßt ihn, ohne seine Speise zu genießen; er hat mit der herkömmlichen starr-unpersönlichen Philosophie nichts gemein. —

9. Da er am nächsten Tage aus tiefem Schlaf erwacht, zieht er die Folgerung aus den Erlebnissen des Vortags (S. 27 ff.). Die Durchschnittsmenschen sind eine unselbständige — „Herde", die sie leiten, sind Hirten, aber

nicht echte Führer. Zarathustra kann und mag die Herde nicht für sich gewinnen. Daß er sich auf den Markt stellte und jedermann seine Lehre anbot, war ein schwerer Fehlgriff. Nur innerlich ihm verwandte, selbständig fühlende und denkende Menschen möchte er nunmehr als Gefährten und Mitschaffende gewinnen (vgl. S. 417).

Er ist sich klar darüber, daß sein Wirken ihm Feinde schaffen wird: die „Guten und Gerechten" und die „Gläubigen aller Glauben" werden ihn hassen. Schon der Possenreißer hatte auf diese Feinde hingedeutet (S. 24).

Wer die „Guten und Gerechten" sind, das mag uns wieder Zarathustra selbst sagen (vgl. S. 309 f.). Es sind Menschen, „die sprechen und im Herzen fühlen: ‚wir wissen schon, was gut ist und gerecht, wir haben es auch; wehe denen, die hier noch suchen!' ... Die Guten nämlich — die können nicht schaffen, die sind immer der Anfang vom Ende: — sie kreuzigen den, der neue Werte auf neue Tafeln schreibt, sie opfern sich die Zukunft, — sie kreuzigen alle Menschen-Zukunft!"

Man kann Nietzsche nicht ärger mißverstehen, als wenn man den immer wiederkehrenden Hohn gegen die „Guten und Gerechten" (oder sein Wort: „Jenseits von Gut und Bös" und ähnliches) auffaßt als eine Absage an alle Sittlichkeit und als eine Aufforderung, alle Moral zu mißachten.

Vielmehr ist er tief durchdrungen und leidenschaftlich ergriffen von der großen Einsicht, daß der Geist stets neu aufquellendes und höher steigendes Leben, daß er schöpferische Entwicklung ins Unendliche sein solle, daß für den Geist Fertigsein, Stillstehen soviel wie Erstarrung und Tod bedeutet. Das ist ja auch die Grundeinsicht

unserer deutschen idealistischen Philosophie eines Kant, Fichte, Hegel.

Nietzsche hat die Folgerungen aus diesem Grundgedanken für das Gebiet der Werte, zumal der sittlichen, gezogen. Er drückt das in seiner dichterischen Art, die schärfsten Ausdrücke wählend, so aus: „Was gut und böse ist, das weiß noch niemand" (S. 288). Es ist uns allen geläufig zuzugeben, daß die theoretische Wissenschaft von der Wirklichkeit, trotz aller ihrer Fortschritte, noch nicht fertig ist, ja daß sie, je mehr sie fortschreitet, um so mehr ihrer Beschränktheit und Unzulänglichkeit inne wird. Daß es auf dem Gebiete des Praktischen, der Erkenntnis des sittlich Wertvollen und darum moralisch Gebotenen, sich ebenso verhält, diese Einsicht ist Nietzsches große Entdeckung, der er in leidenschaftlicher Ergriffenheit in immer neuen Wendungen Ausdruck verleiht.

Wie viel reicher ist unser Werterleben verglichen mit dem eines Australnegers! Auch hier gibt es also einen Fortschritt, auch hier gibt es Zukunft! Ungeahnte Entdeckungen und damit Bereicherungen unseres Wertefühlens und Werteschaffens mögen uns bevorstehen.

Von unseren Wertschätzungen hängen aber alle unsere Zweck- und Zielsetzungen, unsere Idealgestaltungen, unsere Norm- und Gesetzgebungen, unsere Beurteilungen und Richtersprüche ab. Unsere Wertschätzungen bilden so die Triebfeder und die eigentliche Seele unseres ganzen Kulturschaffens, nicht nur unseres sittlichen Lebens. Es ist Nietzsches große philosophische Leistung, daß er die grundlegende Bedeutung des Wertschätzens und seiner Entwicklung tief gefühlt und in packender Weise dichterisch gestaltet hat.

Hier enthüllt sich ihm auch der tragische Gegensatz, der die ganze Menschengeschichte durchzieht, der Gegensatz zwischen den innerlich fertigen, unschöpferischen Naturen und den Schöpferischen, den „Schaffenden“, zwischen den einseitig auf die Erhaltung des Erreichten und Bestehenden Bedachten und den auf allen Gebieten Kritikübenden und zu höherer Vollkommenheit Vorwärtsdrängenden. Zu jenen gehören auch die „Guten und Gerechten“, die ihre alten, durch das Herkommen geheiligten „Tafeln der Werte“ für die einzig und für immer gültigen halten und darum jene „Schaffenden“ als gefährlich, als „Verbrecher“ hassen und verfolgen. Tragisch aber ist dieser Gegensatz, weil sie das nicht aus Niedertracht, sondern mit gutem Gewissen, aus Pflichtbewußtsein heraus tun, während zugleich in jenen „Verbrechern“ das Bewußtsein ihrer höheren, besseren Wert- und Pflichterkenntnis lebt.

Von hier aus fühlt sich Nietzsche auch mit Jesus — für dessen Person er bei aller Gegnerschaft gegen das Christentum stets eine zarte Hochschätzung bewahrt hat — aufs innerlichste verwandt. „Oh, meine Brüder, den Guten und Gerechten sah einer einmal ins Herz, der da sprach: ‚es sind die Pharisäer‘. Aber man verstand ihn nicht. Die Guten und Gerechten selber durften ihn nicht verstehen: ihr Geist ist eingefangen in ihr gutes Gewissen ... die Guten müssen den kreuzigen, der sich „seine eigne Tugend erfindet“ (S. 310).

10. Mit klarem Bewußtsein tritt Zarathustra-Nietzsche in diesen tragischen Kampf um die Menschenseelen und die Menschenzukunft ein; er will ihn mit Stolz und Klugheit führen — man denke an die symbolische Be-

deutung seiner beiden Tiere S. 29 f. —, aber er wünscht, eher noch möge ihn seine Klugheit als sein Stolz verlassen.

Es handelt sich in diesem Kampf um eine Entscheidung von unabsehbarer Bedeutung: soll die Entwicklung der Kulturmenschheit aufwärtsgehen, zum „Übermenschen", oder abwärts zum „letzten Menschen". Die Mächte, die geistig führen sollten, versagen: die Kirche ist lebens- und diesseitsfeindlich und geistig rückständig, die Moral starr und eng geworden; im Staate führen gewissenlose Demagogen das große Wort, die Wissenschaft ist dünkelhaft und weltabgewandt, die Philosophie in ihren abstrakten Systemen unfähig, persönliches Leben zu befruchten ... Die Menschheit bedarf eines echten Führers zum Ideal. —

Im weiteren Verlauf seines Werkes hat Nietzsche die Erzählung von Zarathustras Erleben und Wirken, die in „der Vorrede" seine Lehren umrahmt, zunächst völlig aufgegeben, um sie später anfangs in leisen Andeutungen, voll ausgeführt aber im vierten Teil, wieder aufzunehmen.

Man muß sich vorstellen, daß Zarathustra nach den in der „Vorrede" geschilderten Erlebnissen jüngere Gefährten um sich gesammelt habe und daß an sie „die Reden Zarathustras" gerichtet sind.

Die Reden Zarathustras

Von den drei Verwandlungen

Mit gutem Bedacht ist an den Anfang die Kennzeichnung derjenigen gestellt, die fähig sind, echte Jünger Zarathustras zu werden und dem Ideal des „Übermenschen" nachzustreben. Die „drei Verwandlungen" sind die typischen Entwicklungsstufen eines edlen, zu Höherem berufenen Geistes. Er ist innerlich stark und sehnt sich nach Bewährung seiner Kraft an schweren Aufgaben — alle Verderbnis stammt nach Nietzsche aus Schwäche und Entartung, für die es charakteristisch ist, daß sie nach Behagen und Genuß, nicht nach Leistung begehrt —. Und noch ein Zweites kennzeichnet den Edlen: ihm wohnt Ehrfurcht inne, Ehrfurcht vor allem Wertvollen. Wenn der Sinn alles echten Menschenlebens und aller Kulturarbeit darin besteht, Werte zu verwirklichen, so ist das ehrfürchtige Gefühl für die Werte in der Tat die Voraussetzung wahrhaften Menschentums. „Ehrfurcht" ist nach einem Worte Goethes „das, worauf alles ankommt, damit der Mensch nach allen Seiten ein Mensch sei". Andererseits gilt es mit Recht als ein Zeichen innerer Verkommenheit, wenn jemand vor nichts mehr Ehrfurcht hat, wenn ihm nichts „heilig" ist.

Es charakterisiert nun die erste Entwicklungsstufe des Edlen, daß die Werte, vor denen er Ehrfurcht fühlt, ihm autoritativ durch die erziehenden Mächte als gültig

hingestellt werden, und daß er seine Aufgaben als „Pflichten„ empfindet, die er willig auf sich nimmt (wie das Kamel gehorsam seine Lasten trägt).

Unter den Aufgaben bedürfen wohl nur einzelne einer Erläuterung. Das Wort vom Versucher auf hohen Bergen ist natürlich eine Anspielung auf die bekannte Versuchungsgeschichte Jesu, nur daß Nietzsche sie überbietet, indem er an solche Menschen denkt, die freiwillig schwerster Versuchung sich aussetzen in der Überzeugung, daß der Angriff die beste Verteidigung sei.

Eine schwere Aufgabe ist auch ernste wissenschaftliche Forschung, sofern sie oft der „Seele", d. h. dem Gemüt, keine Nahrung gibt oder ihm nur geschmacklose Kost („Eicheln und Gras") bietet. Die Wahrheitsforschung führt auch oft in höchst unerquickliche („schmutzige") Untersuchungen hinein (S. 34, vgl. S. 79).

Schwer ist es ferner, mit denen Seelengemeinschaft suchen, die gleichsam taub gegen uns sind, endlich sich durch nichts Gefahrvolles abschrecken lassen, sondern stets der Sache mutig auf den Grund zu gehen, der Gefahr ruhig ins Auge zu sehen („dem Gespenste die Hand reichen") (S. 34).

Die zweite Entwicklungsstufe, deren Symbol der Löwe ist, besteht in einer tiefen Wandlung des inneren Verhältnisses zu den Werten und zu den mit und in ihnen gegebenen Pflichten. Auf der ersten Stufe gelten beide als durch äußere (etwa göttliche) Autorität von jeher feststehende („tausendjährige") und als vollständig erkannt und — in Gott und den bestehenden Institutionen (Kirche, Staat usw.) — verwirklicht. („Aller Wert ward schon geschaffen", S. 35.) Dies ist die Form des

Wertbewußtseins, über die die „Guten und Gerechten" nie hinaus kommen (vgl. oben S. 18). Wäre sie zutreffend, so wäre der Weg zur Höherentwicklung, zum „Übermenschen" versperrt. Darum muß der Mensch diese autoritative Gestaltung seines Wertgefühls (man könnte in gleichem Sinne sagen: seines „Gewissens") innerlich überwinden, um zu wirklicher Gewissensfreiheit zu gelangen. Schwerer seelischer Kampf ist dazu nötig, gleichsam ein Kampf, wie zwischen einem Drachen und einem Löwen. Als Ziel dieses Kampfes wird genannt: „Freiheit sich schaffen und ein heiliges Nein auch vor der Pflicht." Der Sinn dieses Zieles ist aber nicht eine zügellose Freiheit, der nichts heilig ist und eine Ablehnung jeglicher Pflicht. Die Ehrfurcht bleibt auch dem befreiten Geiste, er nimmt sich nur „Recht zu neuen Werten", d. h. von ihm neu erlebten, selbstempfundenen Werten und Pflichten. Und das „du sollst", die „Pflicht", lehnt er nur ab, sofern sie als fremdes, von außen autoritativ auferlegtes Gebot erscheint. Das „ich will", das er solchem Gebot entgegensetzt, ist nicht Ausdruck der Laune und der Willkür, sondern herausgeboren aus dem selbständig gewordenen Wertgefühl, das „Wahn und Willkür" in dem bisher Verehrten findet. Auch der so zu innerer Freiheit gelangte Mensch kennt „Pflichten" (wenn auch Nietzsche hier diesen Ausdruck nur für autoritative Gebote verwendet); nur sind es frei gewollte Pflichten, zu deren Befolgung keine äußere Autorität ihn anhält, sondern er selbst sich verbindlich macht.

Die sittliche Entwicklung, die Nietzsche hier im Übergang von der ersten zur zweiten Stufe schildert, ist sachlich

übereinstimmend von Kant durch die Begriffe der „Heteronomie" („Fremdgesetzgebung") und „Autonomie" („Selbstgesetzgebung") bezeichnet.

Wenn Nietzsche nun noch eine dritte Stufe hinzufügt, so will er damit ausdrücklich betonen, daß die auf der zweiten erkämpfte Freiheit nicht bei der Kritik, bei der Verneinung stehen bleibt, sondern ihren Sinn und ihre inhaltliche Erfüllung findet durch ein Handeln und Schaffen aus dem eigenen Wertbewußtsein heraus. Der Mensch ist nunmehr, durch fremden Einfluß erzogen und gereift, über diesen innerlich hinausgewachsen zu sich selbst gekommen und kann nun erst seine eigene schöpferische Kraft entfalten. Deshalb ist für diese Stufe des Neubeginnens, des positiven ehrfürchtigen Schaffens („des heiligen Jasagens") das Kind das Symbol. Für die Welt des Autoritativen, des Herkömmlichen, der Welt der „Guten und Gerechten" ist ein solcher Schaffender „verloren", aber er baut sich jetzt „seine Welt" auf aus seinem innersten Wertgefühl und Wollen heraus.

Ein Blick auf Nietzsches Lebensgang zeigt, daß er selbst diese drei Stufen durchlebt hat und daß auf der dritten in der Zeit seines Schaffens aus dem Eigensten heraus der „Zarathustra" entstanden ist.

Von den Lehrstühlen der Tugend

Seiner eigenen Lehre von der stufenweisen Entwicklung zum schöpferischen sittlichen Leben stellt nun Nietzsche — dichterisch übertreibend und karikierend — ein Bild der Morallehre gegenüber, wie er sie wohl als die zu seiner Zeit herrschende ansieht.

Dieser Tugendlehre kommt es vor allem darauf an, daß die Jugend hübsch bei dem durch Autorität Festgesetzten, bei dem Herkömmlichen und Üblichen sich beruhige, daß sie nicht zu innerer Kritik und Selbständigkeit erwache, sondern daß sie gleichsam in kindlicher Dumpfheit weiter schlafe. Darum Warnung vor allen denen, die diesen geistigen Schlaf stören („die Nachts wachen", die „Wächter der Nacht" usw.).

Die Lehren dieser „Weisen" sind kleinlich und pedantisch („Zehnmal mußt du ..."), und sie laufen darauf hinaus, die Seele in ihrem behaglichen Hindämmern, in ihrem „Schlafe" zu erhalten, alle aufrüttelnden Zweifel und selbständigen Gedanken, alle große Leidenschaft sorgsam von ihr fernzuhalten und ihr das Bewußtsein ihrer Vortrefflichkeit zu geben. Man erkennt: so erzieht man „Gute und Gerechte", so auch „letzte Menschen", die jenen ja innig verwandt sind (vgl. S. 310 unten).

Von den Hinterweltlern

Die Ablehnung alles Glaubens an Gott und Jenseits ist uns schon in der „Vorrede" als ein Grundzug von Nietzsches Weltanschauung entgegengetreten.

Jetzt legt er dem Zarathustra das Bekenntnis in den Mund, daß er solchen Glauben an eine „Hinterwelt" (wie er alles „Jenseits" verächtlich nennt) selbst einst geteilt. Es ist das eine Anspielung auf die Zeit, da Nietzsche sich zu Schopenhauers Lehre bekannte. Nach ihr ist ja diese unsere sinnlich wahrnehmbare Welt nur Erscheinung, nur „Vorstellung". Ihrem wahren Wesen nach sei die Welt „Wille", und zwar ein ewig unseliger, sinnloser „Wille zum Leben".

Wenn Zarathustra hier diesen „Willen" einen „leidenden und zerquälten Gott" nennt, so ist das eine sehr freie Wiedergabe des Grundgedankens Schopenhauers, der den „Willen" nicht als persönlichen Gott faßt.

Aber es kommt hier Nietzsche nicht so sehr darauf an, gerade Schopenhauers Lehre genau wiederzugeben und zu widerlegen, als vielmehr allem Glauben an eine „jenseitige" Welt und an göttliche Wesen entgegenzutreten und seine seelische Wurzel bloßzulegen. Er ist nach ihm „Menschen-Werk und -Wahnsinn" (S. 42) und stammt aus deren Leiden und Schwäche. Man ist zu müde und willensschwach, um an der Besserung dieser unserer Welt, der einzigen, die es gibt, redlich zu arbeiten; so erdichtet man sich unbewußt und in gutem Glauben eine jenseitige Welt von absoluter Vollkommenheit (man will „mit einem Sprunge zum Letzten"), um darin Trost und Glück zu finden. Aber es ist das ein Wahn, der aus der Schwäche stammt, aus der Schwäche des entarteten Leibes; denn wie der Leib, so auch die Seele. Aber „jene Welt" ist „gut verborgen", sie ist eben — Nichts, und wenn jenes sogenannte „innerste Wesen" des Seins („der Bauch des Seins", wie es in spöttischer Ironie heißt) zu uns redet, so stammen diese angeblich göttlichen Offenbarungen aus dem Ich und dem Leibe dieses Ich.

Je besser aber dieses Ich sich und seinen Leib kennenlernt und sich frei macht von den Schwärmereien seiner unbewußt dichtenden Phantasie, um so besser lernt es „Leib und Erde" ehren. Weg darum mit der christlichen Verachtung des Irdischen und mit dem Glauben, durch göttliches Blut müsse man erlöst werden; krankhaft ist das alles.

Zarathustra versteht solchen religiösen Glauben, wenn er ihn auch für Wahn hält, und er kann mit dem fühlen, der sich heimlich wieder zu diesem Glauben zurücksehnt, wenn er ihn aufgegeben (der „mitternachts um das Grab seines Gottes schleicht"). Aber dieser Glaube erscheint ihm unvereinbar mit der wissenschaftlich-philosophischen Erkenntnis des modernen Menschen, mit der intellektuellen „Redlichkeit" der „jüngsten der Tugenden" (sofern der Mensch zu ihr am spätesten gelangt ist). Ein wirklich gesunder Mensch wird mit diesem Leben und dieser Erde sein Genüge finden und bemüht sein, ihnen Wert und damit „Sinn" zu geben.

Von den Verächtern des Leibes

Erschien schon im vorigen Abschnitt der Leib als das Wesentliche am Menschen, erschien des Leibes Gesundheit oder Krankheit als ausschlaggebend für die gesunde und wahre oder für die krankhafte und wahnerfüllte Gestaltung der Welt- und Lebensanschauung, so wird jetzt dieser, dort nur beiläufig erwähnte, Gedanke in den Mittelpunkt gerückt. Der Leibesverachtung gegenüber, die Nietzsche dem Christentum zum Vorwurf macht, bekennt er sich zum Leibe. Kindlich erscheint ihm die Lehre: „Leib bin ich und Seele"; nein, es muß heißen: „Leib bin ich ganz und gar, und nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe" (S. 46).

Also wäre Nietzsche Materialist? Ja und nein! Er ist theoretischer Materialist, aber nicht praktischer. Sein Materialismus bezieht sich auf die Wirklichkeitsfragen, nicht auf Wertfragen. Daß die Seele, der „Geist" eine selbständige Wirklichkeit neben dem Leibe sei und mit

diesem bloß in einer auflösbaren Verbindung stehe, das leugnet er mit aller Entschiedenheit. Vielmehr gilt sie ihm nur als Erzeugnis und Werkzeug des Leibes: „Der schaffende Leib schuf sich den Geist als eine Hand seines Willens" (S. 48). Aber dieser theoretische Materialismus ist scharf zu scheiden von allem praktischen Materialismus, d. h. von jener Sinnesart, die nur materielle Güter und Genüsse, nur sinnliches Behagen schätzt. Schon die Rede vom „letzten Menschen" zeigt, wie tief Nietzsche solchen praktischen Materialismus verachtet.

Daß man aber immer theoretischen und praktischen Materialismus vermengt und verwechselt oder wenigstens meint, der letztere folge logisch aus dem ersteren, das hat seinen Grund darin, daß man sich noch nicht von der Selbständigkeit unseres Wertschätzens, besonders des sittlichen, überzeugt hat, und daß man an dem Vorurteil festhält, unsere Schätzung von Werten ergebe sich mit Notwendigkeit aus unserer Überzeugung von der Wirklichkeit. Daher die immer wiederkehrende Rede, gäbe es keinen Gott und kein Jenseits, so gälten die sittlichen Werte und Normen nicht mehr. Also eine religionslose Moral und Erziehung sei unmöglich.

Schon Kant, der tief religiös gesinnte Kant, hat diese weit verbreitete Meinung gründlich widerlegt und gezeigt, daß nicht die Moral in ihrer Geltung auf der Religion ruhe, sondern daß sie in sich selbständig sei.

Es soll gar nicht bestritten werden, daß ein echter religiöser Glaube unser sittliches Streben mächtig unterstützen kann[1]. Aber wenn Menschen diesen Glauben

[1] Vgl. meine „Sittenlehre", Leipzig (Verlag Quelle und Meyer) 1920.

nicht mehr mit innerer Wahrhaftigkeit teilen! Sollen sie dann unfähig sein, sittlich zu fühlen und zu handeln?! Und leuchtet nicht der sittliche Wert einer selbstvergessenden Handlung opferwilliger Liebe ohne weiteres ein? Bleibt es nicht ruchlos, einen Mitmenschen zu betrügen, auszubeuten oder zu verleumden, gleichgültig ob es einen Gott gibt oder nicht? Berufen wir uns doch auch nicht für die Geltung anderer Werte, wie des künstlerischen oder des Wahrheitswertes, auf göttliches Gebot! Warum soll der sittliche Wert nicht ohne ein solches Geltung haben? Nimmt nicht auch der Gläubige an, daß Gott nicht grundlos und willkürlich seine sittlichen Gesetze gegeben hat, sondern daß er das gebietet und verbietet, was in sich (also schon abgesehen von diesem Gebot) gut oder böse, also wertvoll und wertwidrig ist!

Es handelt sich hier um eine Frage von weittragendster Bedeutung, und es ist für das Verständnis und die Würdigung Nietzsches von größter Wichtigkeit, daß man darüber zu voller Klarheit komme.

Nietzsche leugnet das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit und Selbständigkeit der Seele, aber er leugnet nicht die Geltung sittlicher Werte, Gebote und Ideale. Im Gegenteil, er glüht im Innersten für sie und sieht in der vollkommeneren Gestaltung unserer sittlichen Einsicht und unserer Ideale seine eigentliche Lebensaufgabe.

Er ist theoretischer Materialist, aber praktischer Idealist.

Übrigens ist auch sein theoretischer Materialismus nicht jener radikale, der alles Wirkliche, auch die Welt des Lebendigen, auf ein blindes, sinnloses Spiel materieller Atome zurückzuführen sucht. Vielmehr findet er im menschlichen Leibe (und Entsprechendes dürfte für

alle Lebewesen gelten) eine große Vernunft, die der Vielheit der Organe und Lebensvorgänge (die auch gelegentlich in Zwiespalt — „Krieg" — geraten; man denke an Krankheiten!) „einen Sinn" gibt. (S. 46.)

Den Leib mit seiner großen (unbewußten) Vernunft bezeichnet Nietzsche auch als das „Selbst" (S. 47), und er unterscheidet dieses von dem (bewußten) „Ich" und seiner kleinen Vernunft (dem „Geiste"). Das Selbst ist „des Ichs Beherrscher". Auch die Wertschätzungen des Ich wurzeln in dem Selbst. So ist die Leibes- und Weltverachtung nur Ausdruck eines kranken, degenerierten, zum Untergang reifen „Selbst".

Von den Freuden- und Leidenschaften

In diesem Abschnitt tritt zunächst Nietzsches sittlicher Individualismus klar hervor. Jeder muß nach seiner individuellen Eigenart sich sittlich zu vervollkommnen trachten. So hat er seine sittliche Tüchtigkeit, seine „Tugend", streng genommen, mit keinem gemeinsam. Alle unsere Worte und Namen (abgesehen von den Eigennamen) haben allgemeine Bedeutung. Sie werden darum der Besonderheit des Individuellen nicht gerecht. Benennt man seine Tugend, so verwischt man ihre Eigenart. Auch führt das leicht zu eitler Selbstbespiegelung. („Du willst deine Tugend am Ohre zupfen und Kurzweil mit ihr treiben", S. 49.) Man soll von seiner Tugend lieber gar nicht reden. Man soll sie auch nicht deshalb schätzen, weil sie von einem Gott geboten oder weil sie soziales Erfordernis ist („Menschen-Satzung und -Notdurft"), oder endlich, weil sie uns zu einer ewigen

Seligkeit verhilft. In allen diesen Fällen würden wir sie nicht autonom um ihres eigenen Wertes willen schätzen.

Solch echte individuelle Tugend ist auch nicht Erfindung der Klugheit oder Forderung einer allgemeinen Vernunft. Unsere Wertschätzungen müssen uns unmittelbar einleuchten; wir können sie aber nicht jedem „Vernünftigen" als gültig beweisen wie das Einmaleins. So bleibt etwas Irrationales in unseren Wertschätzungen, auch den sittlichen.

Warum gerade diese Tugend uns gefällt, das läßt sich so wenig logisch begründen, wie, warum ein Vogel gerade hier sein Nest baut. (Mit den „goldenen Eiern" ist wohl auf die Wirkungen und Früchte der Tugend hingedeutet.)

Wie Nietzsche der christlichen Leibesverachtung entgegentritt, so auch dem herkömmlichen Mißtrauen gegen die Leidenschaften. Es gilt, sie nicht einfach abzutöten und zu vernichten, sondern die innere Spannkraft, die seelische Energie, die in ihnen sich bekundet, in den Dienst positiv wertvoller Ziele zu stellen, also die Leidenschaften zu Tugenden, die Teufel zu Engeln umzuzüchten. Gegenüber der christlich-pietistischen Erziehungsweise, welche darauf ausgeht, den als „böse" vorausgesetzten Willen des jugendlichen Menschen zu „brechen", und die so in Gefahr gerät, den Zögling innerlich zu schwächen, vertritt Nietzsche eine nicht sowohl negative, als positive Erziehung. Die ungebrochene Kraft des Menschen soll erhalten, aber all seine leidenschaftliche Glut in den Dienst wertvoller Ziele, zu oberst des Übermenschen-Ideals gestellt werden. („Du legtest dein höchstes Ziel diesen Leidenschaften ans Herz: da wurden sie deine Tugenden und Freudenschaften" S. 50.)

Im letzten Abschnitt dieses Kapitels berührt Nietzsche noch das Problem der sittlichen Konflikte. Als Eifersucht und Krieg der Tugenden stellt er es dar. Der Mensch steht etwa vor der Wahl, der Wahrhaftigkeit oder der liebevollen Rücksicht auf andere den Vorzug zu geben, oder er hat zu entscheiden, ob er auf seine wissenschaftlichen oder seine künstlerischen Neigungen seinen Lebenslauf aufbauen will. Auch in solchen Konflikten zeigt sich das Irrationale des Werterlebens. Man kann nicht logisch beweisen, daß der eine oder der andere der Werte der höhere sei. Man muß das fühlen. Die Entscheidung für den einen schließt aber zugleich schmerzlichen Verzicht auf den anderen ein. Auch das gehört zur Tragik des Menschenlebens.

Vom bleichen Verbrecher

An das Kapitel über die Leidenschaften schließt sich in engem sachlichen Zusammenhang ein Abschnitt über das Verbrechen. Nicht immer gelingt es, die Leidenschaften zu Tugenden umzuzüchten. Sie treiben auch zu sozialschädlichen Taten, zu Verbrechen. Freilich, Nietzsche führt das Verbrechen auf Krankheit zurück (S. 52—54) und nimmt ihm damit im Grunde den sittlichen (bzw. unsittlichen) Charakter, der für uns doch vom Begriff des „Verbrechens" unzertrennbar ist (Tiere z. B. begehen keine „Verbrechen"!). Das verrät sich auch darin, daß er die sittlichen Bezeichnungen: „Bösewicht, Schuft, Sünder" für den Täter ablehnt und dafür die sittlich indifferenten Worte: „Feind, Kranker, Tor" setzen will.

Hier enthüllt sich wieder Nietzsches Weltanschauung als naturalistisch-materialistisch (vgl. oben S. 28 f.).

Ich teile diese Weltanschauung nicht, jedoch sehe ich hier meine Aufgabe nicht darin, sie zu widerlegen[1], vielmehr kommt es mir hier im wesentlichen darauf an, die Eigenart und die Folgerungen dieser Weltanschauung klarzulegen.

Der Naturalismus als Weltanschauung — im Materialismus findet er seine radikalste Ausprägung — geht aus dem Vorurteil hervor, die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise und Methode sei die einzig „wissenschaftliche", und sie sei geeignet, die Wirklichkeit erschöpfend zu erfassen. Nun enthält sich aber die naturwissenschaftliche Betrachtung — die am reinsten in Physik und Chemie vorliegt — jeder Bewertung; für sie verschwinden also die Werte und Wertunterschiede, sie hat keinen Blick dafür; sie will nur das Wirkliche in der Notwendigkeit seiner Beschaffenheit und seines Zusammenhangs ergründen. Wenn die auf die Erforschung des Organischen gerichtete Naturwissenschaft, die Biologie, den Unterschied von Gesundheit und Krankheit macht, so ist dies freilich ein Wertunterschied, aber dieser steht noch „jenseits" (oder richtiger „diesseits") von gut und bös, das heißt: hier handelt es sich noch nicht um sittliche Werte, denn solche schreiben wir nur Personen (und ihren Charaktereigenschaften und Handlungen) zu, während die Eigenschaften „gesund" und „krank" auch Tieren und Pflanzen beigelegt werden können. Indem Nietzsche alles Unsittliche auf Krankheit, auf Entartung

[1] Dafür verweise ich auf meine Bücher: „Glauben und Wissen", Geschichte einer inneren Entwicklung. München. 2. Auflage. 1920 (Verlag Reinhardt) und „Natur und Geist", Osterwieck (Harz). 1920 (Verlag Zickfeldt).

zurückführt, denkt er naturalistisch, und es ist ganz folgerichtig, wenn er die sittlich verwerfenden Prädikate wie Bösewicht, Schuft für den, der eine schlimme Tat verübt hat, meidet (freilich dürfte er ihn strenggenommen auch nicht „Verbrecher" nennen).

Daß ein solcher getötet werde, dem widerspricht er nicht; man tötet ja auch zum Schutze der Menschen schädliche Tiere. (Darum der Vergleich des Verbrechers mit einem Opfertier, S. 52.) Die Richter brauchen nicht zu warten, bis der Verbrecher ausdrücklich seine Bereitschaft zu sterben bekannt hat. Aus seinem Auge redet seine Selbstverachtung; Tod ist für ihn, der unter seinem entarteten Selbst und unter seinem Verbrechen namenlos leidet — eine Erlösung; aus Mitleid soll man ihn töten, nicht aus Rache. Auch soll man ihn nicht moralisch verdammen. Keiner ist berechtigt dazu. Welcher von den Richtern („rot" ist Anspielung auf ihren Talar) hat nicht schon in Gedanken schlimmerer Verbrechen sich schuldig gemacht! Freilich, es besteht kein logisch notwendiger Zusamenhang zwischen Gedanke, Tat und (Erinnerungs-) Bild der Tat („das Rad des Grundes rollt nicht zwischen ihnen", S. 53). Unser Verbrecher, der stark genug war zu seiner Untat, erträgt nicht die quälende Erinnerung an sie. War sie für ihn auch nur eine Ausnahmehandlung, so scheint sie ihm nunmehr sein ganzes Wesen zu brandmarken. Immer starrt er auf sie hin, wie es von der Henne heißt, daß ein Strich, den man vor ihr in den Sand zieht, sie gleichsam hypnotisiert.

Als „Wahnsinn" mag dies erscheinen, aber unser Seelenleben — das ist auch ein Lieblingsgedanke Nietzsches — ist nicht rational. So ist es unter Umständen

eine oberflächliche Psychologie (die „nicht tief genug in die Seele kriecht“, S. 53), wenn man einen Mord auf die Absicht zu rauben oder sich rächen zu wollen zurückführt; ja, der Verbrecher selbst kann sich mißverstehen. Vielleicht ging seine Leidenschaft nur auf das Blutvergießen als solches.

Bleischwer lastet nun seine Tat auf ihm. Diese geistige Lähmung ist symbolisch durch die Worte angedeutet, daß er nicht einmal „den Kopf schütteln kann“ (S. 54).

Der Gedanke, daß der Verbrecher in seinem tiefsten Begehren leicht mißverstanden wird, ja sich wohl selbst mißversteht, leitet Nietzsche auf die Bemerkung, daß überhaupt die Deutung und sittliche Bewertung des menschlichen Tuns eine sich wandelnde ist. Es gab Zeiten, da galt der (religiöse) „Zweifel“ als böse, ebenso der Wille zum Selbst (S. 54), d. h. zur eigenen, selbständigen Weltanschauung und Lebensgestaltung. So stark wirkte solche Anschauung auf alle, daß auch der Verbrecher (der „Kranke“) in solchen Zeiten sich als „Ketzer und Hexe“ vorkam.

Diese Ansicht vom Wandel der sittlichen Anschauungen ist allerdings nicht im Sinne der „Guten und Gerechten“, die ja meinen, daß das, was sie selbst für gut und böse ansehen, ewig als solches gegolten habe und dafür gelten werde (vgl. oben S. 23 f.).

Nietzsche jedoch kehrt sich nicht um sie und ihre leidenschaftlose, selbstsüchtige „Vernünftigkeit“. Er könnte sie höher achten, wenn irgendeine große Leidenschaft (ein „Wahnsinn“) sie erfüllte, aber ihre ganze Tugend zielt ja nur auf ein langes behagliches Leben — wie das auch das Ziel der „letzten Menschen“ ist. Für solche

Schwächlinge will er keine „Krücke sein", wohl aber ein fester Halt (ein „Geländer") für die, in denen der „Strom" leidenschaftlichen Begehrens flutet.

Vom Lesen und Schreiben

Die Leidenschaft war das Thema der zwei letzten Kapitel; sie bleibt es auch in diesem.

Die innere Wucht und Leidenschaftlichkeit des Erlebens, die aus jedem Satze des „Zarathustra" spricht, sie verlangt Nietzsche von jeder Schrift, die ihm etwas bedeuten soll. Man soll aus dem innersten Empfinden heraus („mit Blut", S. 56) schreiben.

Um so Geschriebenes zu verstehen, muß man auch in das Innerste des Schriftstellers sich einzufühlen versuchen. Dazu ist die Überzahl der Leser zu bequem. Sie verfällt darum geistiger Fäulnis.

Mit Anspielung auf die christliche Lehre von der Menschwerdung des (geistigen) Gottes klagt Nietzsche über die Entwertung, der geistige Güter durch verflachende Popularisierung verfallen.

Natürlich soll auch nach Nietzsche nicht der äußerliche Umstand des Standes oder Besitzes über die Anteilnahme an der Geistesbildung entscheiden, sondern die innere Befähigung. —

Die folgenden Sätze sind recht eigentlich Selbstbekenntnisse Nietzsches und eine Selbstcharakterisierung seiner Schriften. Seine „Sprüche" sind „Gipfel", geistige Höhepunkte. Um ihren Zusammenhang zu erfassen, muß man vieles ergänzen und überschauen können („dazu mußt du lange Beine haben", S. 56). Er scheut nicht zurück

vor „gefährlichen" Gedanken („Koboldem", S. 57), die den „Guten und Gerechten" wie Bosheiten klingen. Probleme, über die er längst hinaus ist, die lasten noch auf den Durchschnittsmenschen (erscheinen ihnen noch als „Gewitterwolke", S. 57).

Seine Lebensweisheit schätzt und liebt solch tapferen, vor keinem „gefährlichen" Problem und Gedanken zurückschreckenden Sinn. Diese Tapferkeit wird auch fertig mit allem Schweren des Lebens.

Daß wir das Leben lieben, läßt sich nicht ausreichend rational begründen. Der wird wohl am besten mit dem Leben fertig, der es nicht zu schwer nimmt. (Der Hinweis auf die Schmetterlinge und Seifenblasen und den Gott, „der zu tanzen versteht" [S. 58], soll wieder jene innere Leichtigkeit und Elastizität bezeichnen, die Nietzsche besonders schätzt, und die er dem „Geist der Schwere", seinem „großmächtigsten Teufel" [S. 57], entgegenstellt.)

Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß damit nicht der Leichtsinn gepriesen werden soll. Vielmehr wie Jesus hinwies auf die Lilien des Feldes, so soll Nietzsches Warnung vor dem „Geist der Schwere" uns mahnen, durch die kleinen Beschwerden und Sorgen des Tages uns nicht innerlich niederdrücken und uns den Sinn für das Große und Erhebende rauben zu lassen. In begeisterten Worten schildert er am Schlusse die Spann- und Flugkraft des emporstrebenden tapferen Geistes.

Vom Baum am Berge

Wieder ist es das Problem des Bösen, das Nietzsche hier beschäftigt, wie im Abschnitt „Vom bleichen Verbrecher". Aber während es sich dort um einen entarteten,

zum Untergang reifen Menschen handelt, steht hier ein kraftvoller, edler Jüngling im Mittelpunkt, vergleichbar einem am Gebirge machtvoll aufwachsenden Baum, der den Winden trotzt.

Schamhaft verschlossen ist des Jünglings Seele, aber der Seelenkenner weiß sich doch ein Bild von ihr zu machen (er „erfindet" sie gleichsam, um „sie zu entdecken", S. 60).

Hatte uns das Kapitel „Von den drei Verwandlungen" die normale Entwicklung eines edel Veranlagten geschildert, so enthüllt uns dieser Abschnitt Gefahren solcher Entwicklung. Der Edle sucht sich allein seinen Weg zur Höhe und fühlt sich darob einsam und ermüdet; er hat das Gefühl, daß er zu hastig ist in seinem Streben, daß er manche notwendige Entwicklungsstufe überspringt, und doch geht es ihm auch wieder nicht rasch genug, er schämt sich seines (langsamen) „Steigens" und seines „Stolperns" (Strauchelns), er haßt den, der rascher vorwärtskommt (den „Fliegenden"). So verzehrt ihn auch der Neid auf Zarathustra. Er möchte „untergehen", um zu sein wie Zarathustra. Aber noch ist er nicht zu der Selbstbeherrschung und zielbewußten Selbsterziehung gelangt, die ihn diesem Vorbild näher führt.

Sein Geist hat sich befreit von der Herrschaft der Autorität (vgl. oben S. 23 f. über die zweite „Verwandlung"). Aber noch verwechselt er die Freiheit der Zügellosigkeit mit der — zu eigenem Gesetz sich verpflichtenden sittlichen Freiheit, der Autonomie (vgl. oben S. 25). Seine „schlimmen Triebe" (seine „wilden Hunde", vgl. S. 50) wollen auch in die Freiheit.

Nicht darin besteht die große Gefahr eines solchen Edlen, daß er ein „Guter und Gerechter" werde. Freilich

diese innerlich lahmen Korrekten möchten ihn gern zu den Ihren zählen und ihn „damit beiseitebringen" (seine Eigenart beseitigen), aber dazu hat er zuviel Leidenschaftlichkeit und seelische Kraft, zuviel „Chaos" (S. 19) in sich. Wohl aber droht ihm die Gefahr, daß er über die zweite „Verwandlung" (symbolisiert durch den jede Autorität und Pflicht vernichtenden „Löwen", S. 34 f.) nicht hinausgelange; daß er so das Streben nach dem höchsten Ziele, dem „Übermenschen"-Ideal aufgebe und all seine seelische Kraft in maßlosem sinnlichen Genuß, in Wollust vergeude.

Jeder, der meint, Nietzsche predige der Jugend, sie solle „sich ausleben", mag durch dieses Kapitel eines Besseren belehrt werden. Verächtlich ist Nietzsche der Lüstling; er wendet sich an das Heldenhafte in der jugendlichen Seele. Nicht Genuß und Behagen, sondern tapferes, heroisches Streben und Schaffen ist der Sinn des Lebens — so tönt es uns in immer neuen Wendungen aus dem „Zarathustra" entgegen.

Von den Predigern des Todes

Daneben aber erklingt als ebenso bedeutsames Leitmotiv der Preis des gesunden Lebens und die Warnung vor aller pessimistischen Diesseitsverachtung. Freilich, es gibt manche Art mißratener Menschen, die lebensunfähig sind. Mögen sie immerhin die Abkehr vom Leben predigen und mögen sie auf solche Predigt lauschen. Zarathustra gönnt ihnen gern „das ewige Leben", „wofern sie nur schnell dahinfahren" und nicht den innerlich Gesunden und Tapferen das Leben verekeln.

Vom Krieg und Kriegsvolke

Vom traurigen Anblick derer, die zu schwach und feig sind für das Leben, wendet sich Zarathustras Blick zu den tapferen und kriegerischen Seelen.

Hier schwebt Nietzsche, dem klassischen Philologen, wohl eine Erinnerung an Platons „Staat" vor. Drei Stände unterscheidet Platon in seinem Idealstaat: die Ackerbau- und Gewerbetreibenden, die beherrscht werden; die Krieger, die Organe der Herrschaft und des Schutzes, und die herrschenden Philosophen, die tiefste Erkenntnis errungen haben. Nietzsche hat in diesem Kapitel solche Edle im Auge, die nicht zu dieser letzten Stufe philosophischer Erkenntnis zu gelangen fähig sind (die nicht „Heilige der Erkenntnis" sein können, auch darob „Haß und Neid" fühlen, S. 66). Ihre „Vornehmheit" soll darum der „Gehorsam" sein, ihren „höchsten Gedanken" sollen sie sich befehlen lassen (S. 68).

Manches in dem Kapitel klingt, als beziehe es sich auf wirklichen Krieg und wirkliche Kriegsmänner. So die Anspielung auf die „Soldaten" und ihre „Uniform" („Einform", S. 66). Aber, näher erwogen, zeigt doch selbst diese Stelle, daß Nietzsche wesentlich geistig-sittliche Kämpfe im Auge hat. Er wendet sich also an solche, die nicht bis zur höchsten Stufe des wirklich schöpferischen Menschen gelangen, die nicht selbst geistige Führer werden, die solchen aber tapfer und treu Gefolgschaft leisten und für deren Gedanken und Bestrebungen wacker kämpfen. In diesem Kampfe aber gilt als oberstes Gebot die intellektuelle Redlichkeit (vgl. S. 44); denn nicht sowohl den Sieg der eigenen Sache als den Sieg

der Wahrheit muß man erstreben. Nur „wenn man Pfeil und Bogen hat", d. h. wirklich gerüstet ist zum geistigen Kampf um große Fragen, kann man „schweigen und stillsitzen" gegenüber feindlichen Herausforderungen; sonst gerät man ins Schwätzen und Zanken. Solch redlicher und großzügiger geistiger Kampf gereicht jeder Sache zur Ehre, selbst wenn sie sich schließlich nicht als die rechte herausstellt. Nicht daß man aus falschem Mitleiden schweigt, sondern daß man tapfer und schonungslos die Wahrheit sagt, bringt die Verirrten („Verunglückten") auf den rechten Weg. Die echte Kämpfernatur schämt sich weiche Gefühle an den Tag zu legen, wenn auch ihr Herz davon überschwillt („Ihr schämt Euch Eurer Flut", S. 67). Hart und rauh („häßlich") erscheint der Kämpfer, aber dafür erhaben. Und seine aus übermütigem Kraftgefühl stammende Bosheit (Lust am Spott und Angriff) ist völlig verschieden von der tückischen Bosheit des Schwächlings. Darum wird er sich auch nie einen verächtlichen Gegner suchen, sondern solche, denen sogar zu unterliegen noch eine Ehre ist (S. 67).

Vom neuen Götzen

Daß das vorhergehende Kapitel nicht als eine Verherrlichung des Krieges (im eigentlichen Sinne) von Nietzsche gemeint ist, ergibt sich auch aus diesem Abschnitt. Der Krieg ist ja ein Mittel der Politik; hier aber spricht Nietzsche sein Wehe aus über das Vorwiegen des Politischen in der Gegenwart.

Wie sein Naturalismus wesentlich biologischer Art ist (vgl. oben S. 34), so schätzt und liebt er alles Lebendige,

organisch Gewachsene; so liebt er darum auch das Volk als eine natürlich erwachsene organische Einheit. Das ist kein Widerspruch zu seinem Individualismus; denn jedes Volk hat ja seine besonderen sittlichen Anschauungen („spricht seine Zunge des Guten und Bösen", S. 69), hat seine ihm eigentümlichen Sitten und Rechte, hat seinen Glauben und seine Liebe (zu dem ihm eigenen Ideal); es stellt also selbst eine Individualität im großen dar.

Gegenüber dem warmen Leben des Volkes ist der Staat ein „kaltes Ungeheuer"; er lügt, wenn er sich dem Volke gleichsetzt. Sein Symbol ist das „Schwert", d. h. die äußere Macht. Und Zahllose, die nach Macht und Geld (dem „Brecheisen der Macht", S. 71) begierig sind, versteht er in seinen Dienst zu locken, ja wahnsinnigen Ehrgeiz und Wetteifer in ihnen zu entfachen — als ob echtes Glück mit der staatlichen Macht verbürgt sei! Oft ist sie mit moralischer Verworfenheit („Schlamm") gepaart.

Nur Volk und geniale Einzelne schaffen wirkliche Werte: der Staat kann solche höchstens nachträglich sich aneignen („stehlen", S. 70). Von ihm geht eine Verwirrung der sittlichen Begriffe aus, indem das, was dem eignen Staat nützt, für gut, das Gegenteil für böse ausgegeben wird. So verfälscht und vernichtet der Staat den sittlichen Kern des Geisteslebens, er ist ein „Zeichen des (geistigen) Todes". Aber eben darum lockt er Unzählige in seinen Dienst, die nicht zu echtem Innenleben fähig sind. Ja sie verfallen geradezu in einen Götzendienst gegenüber dem Staat. Und nicht nur Toren („Langgeohrte") und geistig Kurzsichtige („Kurzgeäugte") beteiligen sich an dieser Abgötterei! — Nietzsche denkt hier

wohl daran, daß selbst ein Philosoph wie Hegel den Staat als „den präsenten Gott auf Erden" bezeichnet hat. — Auch manche edle, opferwillige Seelen weiß der neue Götze für sich zu gewinnen. Gerade solche, die den Gottesglauben überwunden haben („Besieger des alten Gottes"), sind geneigt, nunmehr im Staat das Höchste zu sehen, dem sie sich ganz hingeben. Aber unter dem veräußerlichenden und gleichmachenden Einfluß der Politik und des Staatsdienstes verlieren diese Menschen ihr Bestes, sie „vergiften" sich, begehen „Selbstmord" an ihrem Geiste. So ist der Staat ein „Höllenkunststück", ein „Pferd des Todes" (auch hier wieder eine Anspielung des klassischen Philologen Nietzsche, nämlich auf das „trojanische Pferd", das der Sage nach die besten Griechenhelden in seinem Bauche barg und ihnen die Eroberung und Zerstörung Trojas ermöglichte).

Mit starken Worten schildert Nietzsche den verhängnisvollen Einfluß des Staates auf das Bildungswesen, die Presse, das moralische Leben, und er schließt mit der Mahnung: Zieht euch zurück vom Staate und der Politik, ihr alle, die ihr wirklich dem Ideal des Übermenschen nachstrebt.

Nietzsche hat in dem Überwiegen politischer Interessen und Tendenzen innerhalb des deutschen Geisteslebens seit den Kriegen von 1866 und 1870/71 eine Gefahr für die deutsche Seele und ihre eigentlichen Kulturaufgaben erblickt und von vornherein das Vorwalten politischen Machtstrebens nur als eine Episode in der deutschen Geschichte angesehen. (Geradezu prophetisch klingen seine Worte in „Jenseits von Gut und Böse", Nr. 241, S. 204 ff. und Nr. 256, S. 228 f.) Es ist also durchaus

falsch, wenn unsere Gegner im Weltkrieg Nietzsche als einen Propheten des sogenannten deutschen Militarismus und Imperialismus verschrien haben.

Von den Fliegen des Marktes

Wie das vorige Kapitel mit dem Lob des einsamen Lebens schließt, so beginnt und schließt auch dieses damit. Im stillen nur wird wahrhaft Wertvolles neu geschaffen, nicht auf dem „Markt", im Lärm der Öffentlichkeit. Die „großen" Männer, die hier ihr Wesen treiben, sind doch nur „Schauspieler", die solches „aufführen", was wahrhaft Schöpferische in ihrer Einsamkeit geschaffen haben. Geist haben sie wohl, vielmehr Geistreichigkeit, aber nicht das tiefe Bewußtsein der Verantwortlichkeit für eine große Sache. Denn nicht um die Sache, um das wahrhaft Wertvolle ist es ihnen zu tun, sondern um ihren persönlichen Einfluß. Darum wechseln sie auch rasch ihre Überzeugung, je nach ihrer Witterung für das, was Eindruck macht auf die Menge. Es kommt ihnen nicht darauf an, wirklich zu überzeugen und zu beweisen, sondern zu überreden und fortzureißen („umzuwerfen, toll zu machen"). Gewalt („Blut") gilt ihnen als wirksamster Grund. So sind es nicht wirkliche Führer, sondern Verführer des Volkes („Possenreißer", vgl. oben S. 14).

Da sie nur Sinn haben für die dringenden Fragen des Tages, so verlangen sie rasche und entschiedene Parteinahme. Solche aber widerstrebt allen tieferen Naturen, die sich erst nach sorgfältiger Prüfung ihr Urteil bilden. („Langsam ist das Erleben aller tiefen Brunnen", S. 74.)

Noch lästiger wie diese Scheingrößen sind aber dem Edlen die vielen „Kleinen und Erbärmlichen", die in der (nicht seinen ganzen Inhalt treffenden) Überschrift des Abschnittes als die „Fliegen des Marktes" bezeichnet werden.

Wie die Fliegen vom fremden Blute leben, so nähren sie sich vom Geiste der wahrhaft Schöpferischen. Dabei sind sie zudringlich und verwunden die vornehme Seele noch mehr durch ihr Lob als ihren Tadel.

Kein Verständnis haben sie für das menschlich Große, ja sie nehmen es übel und fühlen sich dadurch gereizt zur Rache.

Meide solche kleinen Seelen, du Edler; du bist zu gut dafür, „Fliegenwedel" zu sein!

Von der Keuschheit

Nietzsche teilt nicht die ängstliche Scheu vor dem Leiblichen und Sinnlichen, die er dem Christentum vorwirft. Aber noch weniger billigt er das „Sichausleben". Verächtlich sind ihm die Menschen, die im geschlechtlichen Genuß das Höchste sehen; verächtlicher noch, wenn sie Geist haben und diesen in den Dienst ihrer sexuellen Begierde stellen, um den Genuß noch raffinierter zu gestalten.

Fern aber liegt es ihm, allen die Keuschheit als moralisches Gebot vorzuschreiben. Es gilt die Individualität zu berücksichtigen. Manchen mag die geschlechtliche Enthaltsamkeit innerlich zerrütten. Der übermächtige sexuelle Trieb in ihnen drängt sich in all ihr Sinnen und Tun hinein und sucht sich wenigstens ideell zu befriedigen („bettelt um ein Stück Geist", S. 79), so auch in sadistischer Freude an Grausamkeit und am Leid anderer.

Nur ein tiefblickender Psychologe vermag die Verkleidungen des sinnlichen Triebs zu erraten. Solche Sexualpsychologie ist nicht etwas „Schmutziges", schlimm aber ist es, wenn sie „seicht" ist.

Ein persönliches Bekenntnis bildet den Schluß: Zarathustra hat sich für die Keuschheit entschieden, aber er macht kein Wesen daraus. Irrational wie jede Schätzung (vgl. oben S. 32) ist auch seine Liebe zu dieser Tugend.

Vom Freunde

Wie die Schlußworte über die Keuschheit, so ist auch die tief-innerliche Schätzung der Freundschaft aus Nietzsches persönlichem Gefühl heraus zu verstehen. Er teilt darin zugleich die Wertung des antiken Menschen, dem die Freundschaft, nicht die Ehe, die innigste und höchste Seelengemeinschaft darstellte.

Zunächst schätzt er den Freund, als den, der ihn, den einsamen Denker, hindert in Tiefsinn und pessimistische Grübelei zu versinken. In dem Gespräch des Einsamen mit sich, in dem er sich gleichsam verdoppelt („Immer einmal eins — das gibt auf die Dauer zwei!"), ist der Freund der dritte.

Zugleich verlegen wir in den Freund unser eigenes Ideal. In dieser unbewußten Idealisierung des Freundes verraten wir, wie wir selbst sein möchten. Oft bewahrt uns die Liebe allein davor, ihn zu beneiden. Oder es ist uns noch lieber, daß ein von uns im stillen Hochgeschätzter unser Feind sei, als daß er uns gleichgültig übersehe.

Daß wir im Freunde „noch den Feind ehren" sollen

S. 81), findet seine Erklärung durch die folgenden Worte die besagen, daß man seine Besonderheit und innere Selbständigkeit selbst gegenüber dem besten Freunde behaupten muß. Auch soll man sich im Verkehr mit ihm nicht gehen lassen („ein Kleid tragen"). Wenn das einmal dein Freund dir gegenüber tut (wenn du ihn „schlafen" siehst), so konntest du zu deinem Schrecken bemerken, wie unvollkommen der Mensch ist. Darum darfst du auch nicht in alle Intimitäten und Menschlichkeiten deines Freundes eindringen wollen. Du magst sie erraten („Dein Traum soll dir verraten . . .", S. 82). Sei auch nicht zudringlich mit deinem Mitleid. Das Weib ist noch für echte Freundschaft zu irrational und launisch („Vogel" und „Katze" sind dafür der symbolische Ausdruck; „Kuh" für die gutmütige, sorgende Mutter). Aber auch die meisten Männer besitzen noch nicht die innerlich reife und schenkende Seele, die sie zu Freundschaft befähigte; denn Zusammenarbeiten im gemeinsamen Interesse mag „Kameradschaft" heißen, „Freundschaft" ist es nicht.

Von tausendundeinem Ziele

Die Wertschätzungen jedes Volkes, besonders die sittlichen, sind ihm eigentümlich. Was ihm vor allem not tut und dabei besonders schwer fällt, das schätzt es am höchsten. So verrät sich in seinen Wertungen sein Wille zur Selbstüberwindung, zur Macht über sich. Beispiele, von den Griechen, den Persern, den Juden, den Deutschen entlehnt, erläutern diesen Gedanken (S. 85).

Wert und Gesetz, Gutes und Böses stammt nicht von einem Gotte, sondern von den Menschen selbst.

Im Erleben neuer Werte liegt der innerste Kern schöpferischer („schaffender", S. 86) Tätigkeit. Die Schätzung des Einzelnen in seiner Individualität ist selbst erst eine junge Schätzung. Lange bleibt der Einzelne auch innerlich an das Gemeinschaftsbewußtsein gebunden. Falsch ist die Meinung, die Einzelnen hätten in kluger Berechnung die Gemeinschaft (die „Herde") begründet. Wird die Gemeinschaft von den Einzelnen nur aus Egoismus bejaht, so bedeutet das ihren Untergang.

Also nicht den Egoismus preist Nietzsche, wenn er für den Eigenwert des Individuums eintritt. Individualismus ist nicht notwendig Egoismus. Denn der Einzelne kann ja seiner Individualität entsprechend der Gemeinschaft dienen, also Individualismus und Sozialismus verbinden. Die großen Individuen, die echten Führer der Gemeinschaft auch in ihren sittlichen Schätzungen, waren selbstlos Liebende und Schaffende.

Ungeheuer ist die Macht der sittlichen Wertschätzung, des Lobes und des Tadels. Aber noch sind die sittlichen Wertungen der Völker von chaotischer Mannigfaltigkeit. Erst wenn die Völker sich in der Schätzung eines Zieles zusammenfinden (Nietzsche denkt wohl den „Übermenschen" als dieses eine Ziel), wird man wirklich von einer „Menschheit" reden dürfen. (Unentbehrlich dafür wäre allerdings auch echtes Solidaritätsbewußtsein.)

Von der Nächstenliebe

Das Gebot der Nächstenliebe steht im Mittelpunkt der christlichen Moral. Es ist verständlich, daß Nietzsche bei seinem geistigen Kampf gegen das Christentum sich auch

mit diesem Gebot auseinandersetzt. Er sieht in der landläufigen Nächstenliebe eine Flucht vor sich und der ehrlichernsten Arbeit an der eigenen Vervollkommnung. Er rät statt dessen zur „Fernsten-Liebe", womit die Liebe zum fernen Ideal des „Übermenschen" gemeint ist, das (wie auch S. 92) als „Gespenst" bezeichnet wird. Weit über die Nächstenliebe, an der er freilich nur die moralischen Schäden und Verzerrungen sieht [1], stellt er die Freundesliebe. Der echte Freund vertritt dir das Ideal und stellt dir den Sinn der Welt — die Welt als „fertig" — dar, so daß sich darin auch das Böse und das Zufällige rechtfertigt durch das überragende Gute. So ist das ferne Ideal zugleich die Begründung (die „Ursache"), die dein unvollkommenes „Heute" rechtfertigt.

Vom Wege des Schaffenden

Mit tiefem psychologischen Blick schildert hier Nietzsche die Gefahren und die inneren und äußeren Schwierigkeiten dessen, der selbständig dem Übermenschenideal nachstrebt.

Eine schmerzvolle Aufgabe ist schon die individuelle Gestaltung des Wertschätzens selbst, des Gewissens. Leicht verwechselt man ehrgeizige Sucht nach Originalität mit dem echt schöpferischen Drang nach individueller Lebensgestaltung bei dem, der auch für andere Führer ist („Sterne zwingt, daß sie sich um ihn drehen", S. 91). Daß der Freiheitsdrang jede Autorität abwirft, das wird manchem zum Verhängnis, der nicht selbst sich Gesetz

[1] „Wenn ihr zu fünfen miteinander seid, muß immer ein sechster sterben", bezieht sich auf die üble Nachrede.

geben kann (vgl. oben S. 25) und alleinzustehen vermag wie ein Fixstern im öden, eisigen Weltraum. Das Alleinstehen, das uns anfangs Ziel der Sehnsucht ist, kann uns zur Qual werden; unser Ideal kann uns verblassen oder durch seine Unerreichbarkeit erschrecken, so daß wir daran irre werden („alles ist falsch“). Vermögen wir so mächtige Gefühle in uns zu ersticken (ihr „Mörder“ zu sein)? Vermögen wir die Verachtung, den Haß und Neid, die Ungerechtigkeit der anderen, besonders der „Guten und Gerechten“, zu ertragen? Die schwersten Feinde aber erstehen dem Schaffenden in seinem Innern. Seine Leidenschaften muß er umschaffen zu Tugenden („einen Gott willst du dir schaffen aus deinen sieben Teufeln“, S. 94; vgl. oben S. 31). Die Verurteilung durch die anderen (als „Ketzer usw.“) wird in seinem eigenen Gewissen widerhallen, bereit muß er sein sich selbst zu verachten und von Grund aus zu wandeln (sich „zu verbrennen“) um der Liebe zu dem Übermenschen willen.

Von alten und jungen Weiblein

In der einseitigen Auffassung und Schätzung des weiblichen Geschlechts stimmt Nietzsche mit der Antike überein. Das Weib gilt dabei wesentlich als Geschlechtswesen; die Sehnsucht nach dem Kinde soll alle Rätsel seines Seelenlebens deuten. Der Mann ist „Krieger“, d. h. er hat den Kampf des Lebens zu bestehen. Das Weib soll nur „Erholung“ und „Spielzeug“ für ihn sein, nicht etwa gleichwertige, wenn auch anders geartete Lebensgefährtin.

Nietzsche erkennt dem Weibe eine mehr als männliche Fähigkeit der Liebe und Selbsthingabe, aber auch des Hasses und der Schlechtigkeit zu. Sein Gemüt sei oberflächlich, und es bedürfe einer strengen Zucht (der „Peitsche", S. 98). Eine schroffe Herrenmoral macht sich in dem Abschnitt geltend, die ja auch in der modernen Männerwelt nicht selten begegnet, und die Nietzsche durch die scherzhafte Form vergeblich zu mildern sucht.

Vom Biß der Natter

Wie früher mit dem christlichen Gebot der Nächstenliebe, so setzt Nietzsche sich jetzt mit dem der Feindesliebe auseinander. Er lehnt dies Gebot ebenfalls ab. Böses mit Gutem vergelten „beschämt"; eine kleine Rache ist darum „menschlicher als gar keine Rache" (S. 100). Indem man sich rächt, nimmt man dem Angreifer gleichsam einen Teil seines Unrechtes ab. So kommt Nietzsche zu der paradoxen Ansicht, daß in der Vergeltung des Bösen mehr Menschenliebe wirksam sein könne als in dem Verzicht auf jede Vergeltung.

Dies führt ihn auf das Problem der strafenden Gerechtigkeit (das ihn viel beschäftigt, vgl. oben S. 33 f.). Auch in ihr vermißt er die Liebe. Zu pharisäerhaft, zu kalt, zu sehr an den Henker erinnernd ist ihm die gewöhnliche Gerechtigkeitsübung. Ist nicht das Richten selbst die größte Ungerechtigkeit (S. 100 unten). Man denkt an Jesu Mahnung: „Richtet nicht!" Freilich so sehr dies am Platze ist gegenüber dem leichtfertigen moralischen Aburteilen über den Nächsten: die soziale Notwendigkeit der Strafrechtspflege ist wohl nicht zu bestreiten.

Überhaupt dünkt Nietzsche eine Gerechtigkeit „von

Grund aus", die „Jedem das Seine gibt", als ein unerreichbares Ideal (S. 101). An dem, der ihm nachjagt, wird „die Lüge zur Menschenfreundlichkeit", sofern man ihn von dem vergeblichen Streben nur abbringen kann, indem man die freundliche Illusion in ihm weckt, er habe sein Ziel erreicht. Nietzsche selbst lehnt solche Gerechtigkeit als eng und kleinlich ab. Er will nicht ängstlich abwägen, ob er nicht manchem mehr gibt, als er verdient: sein Grundsatz ist: „ich gebe jedem das Meine". (Dieselbe schenkende Liebe spricht doch wohl aus Jesu Gleichnis vom Weinberg, das auch geeignet ist, das Gerechtigkeitsgefühl als solches zu verletzen. Wir haben hier ein Beispiel für den „Kampf von Tugenden" S. 50 f. und oben S. 33. Wie Jesus, so stellt auch Nietzsche die Liebe über die Gerechtigkeit.)

In losem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden steht am Schluß des Abschnitts die Mahnung, dem Einsiedler kein Unrecht zuzufügen. Solche zarte, einsame Seelen tragen besonders schwer am Unrecht.

Von Kind und Ehe

Wie (nach antiker Weise) Nietzsche im Weibe nur die Mutter schätzt, so erblickt er auch in der Ehe nicht etwa zugleich eine Form intimster Lebensgemeinschaft, sondern lediglich eine Institution, um das Menschengeschlecht fort- oder vielmehr „hinauf"zupflanzen (S. 102). Sieht man von der Einseitigkeit dieser Würdigung ab, so hat Nietzsche hier allerdings in wundervollen Worten die geistig-sittliche Bedeutung der Ehe für die Höherentwicklung des Menschengeschlechts verherrlicht. Freilich, er weiß, wie selten die wirklichen Ehen diesem Ideale

entsprechen, und mit beißender Ironie spricht er sich über die mißratenen Ehen aus. Mißraten scheint ihm die Ehe vor allem dann, wenn sie nicht geistig-sittlichem Streben dient und nur das sinnlich-sexuelle Begehren ihre Grundlage und ihren Inhalt bildet. Solche Ehe mag im Sinne der „letzten Menschen" sein, für Nietzsche bleibt sie ein erbärmliches Behagen zu Zweien, das auch durch kirchliche Segnungen nicht geheiligt wird.

Hieraus wie aus den folgenden Beispielen verunglückter Ehen ergibt sich übrigens, wie das Weib Nietzsches Eheideal unmöglich entsprechen könnte, wenn es lediglich Geschlechtswesen, lediglich „Weibchen" wäre (wie das im Abschnitt „Von alten und jungen Weiblein" eigentlich vorausgesetzt ist). Die Liebe der Gatten zueinander soll ja nicht bloß geschlechtliche Anziehung sein, wie sie auch im Tier waltet, sondern ein „Mitleiden mit leidenden und verhüllten Göttern" (S. 104). Zu „Göttern", d. h. Übermenschen, zu werden sind also beide: Weib wie Mann bestimmt, und sie sollen sich sittlich fördern, und nicht minder sollen sie nach diesem Ideale hin ihre Kinder erziehen: wie wäre das alles möglich ohne geistig-sittliche Gemeinschaft vertrautester Art?!

Vom freien Tode

Nach christlicher Auffassung ist das Leben ein Geschenk Gottes, und nur Gott darf dies Geschenk wieder zurücknehmen. Für Nietzsche ist der Mensch Herr seines Lebens, und er darf es freiwillig beenden, ja es kann dies sittliche Pflicht für ihn werden.

Wie man heute Totenfeiern begeht, so denkt sich Nietzsche als Sitte einer zukünftigen Zeit, daß öffentliche

Feste dadurch ihre höchste Weihe empfangen, daß Menschen, die ihre Lebensaufgabe vollbracht haben, freiwillig und freudig aus dem Leben scheiden, die Lebensliebe und den Tatwillen der Jüngeren dadurch stärkend.

Auch im Kampfe freiwillig sein Leben hinzugeben ist ein edler Tod. Aber das Leben nur möglichst lange hinzuziehen, auch in eine Zeit des Rückgangs und Verfalls hinein — dies der Sinn des Vergleichs mit dem Seildreher (S. 106) —, das erscheint Nietzsche würdelos.

Freilich auch hier macht sich sein Individualismus geltend: wann es für den Einzelnen Zeit ist zu gehen, das ist sehr verschieden. Aber für die, die pessimistisch das Leben lästern, sollen Prediger des schnellen Todes kommen (S. 107). Jesus allerdings, auf den dieser christliche Pessimismus zurückgeht, ist zu früh gestorben.

Aus Jünglingsschwermut erklärt sich sein Pessimismus. Er hätte ihn widerrufen, wäre er zur Reife des Mannesalters gelangt. „Edel genug war er zum Widerrufen."

Die reif gewordene Seele (das Symbol dieser inneren Reife, dieser gesammelten Weisheit ist der „Honig" S. 108, vgl. S. 9 und 344) wird auch im freiwilligen Tode das Leben bejahen. Zarathustra fühlt sich reif zu solchem Abschied; er hat das Ziel geschaut — den „Übermenschen", er hat seinen Jüngern dies Ziel gegeben (er hat ihnen „den goldenen Ball" zugeworfen). Aber er möchte auch sie den Ball weiterwerfen sehen, darum weilt er noch auf Erden.

Von der schenkenden Tugend

Zarathustras Jünger sollen selbständig werden; der Samen, den er in ihre Herzen gestreut, soll aufgehen

(S. 119), darum nimmt er von ihnen Abschied, um wieder in seine Bergeinsamkeit zurückzukehren. Als er sie einst verlassen, hatte er zur Sonne gebetet als dem Symbol des überströmenden Reichtums und der sich verschenkenden Fülle. Der Stab, den seine Jünger ihm zum Abschied reichen, trägt als Griff eine goldene Sonne, um die sich eine Schlange ringelt. Zarathustra deutet diese Symbole als die höchste Tugend; die „schenkende Tugend in einer klugen Seele" (S. 110 und 112).

Was ist aber diese „schenkende Tugend" anders als die selbstlose, die tätige und spendende Liebe? Und so dürfte sich überhaupt zeigen, daß in den letzten Wertschätzungen Nietzsche mit Jesus innig verwandt ist, mag er sich von den „Guten und Gerechten", den Alltags- und Durchnittschristen noch so sehr geschieden fühlen.

Wenn er die Selbstsucht (S. 110) preist, so meint er damit das Streben, das eigene Selbst geistig zu bereichern, damit es immer wirken und schenken könne. Weit weist er von sich die aus innerer Armut und Entartung stammende „kranke Selbstsucht", den egoistischen Sinn, der alles nur für sich haben will.

Die „gesunde" wie die „kranke" Selbstsucht aber stammen aus der Gesundheit oder Entartung des Leibes (vgl. oben S. 31). Der Geist ist nach Nietzsches materialistischer Grundanschauung ja nur ein Erzeugnis des Leibes, das auf diesen zurückdeutet und so sein „Gleichnis" ist (S. 111). So sind auch die Tugenden nur Gleichnisse für Höherentwicklungen des Leibes. Erkenntnisse („Wissen") geben sie uns nicht; sie winken uns aber zur Höhe.

Aus dem gesunden, aufwärts sich entwickelnden Leibe

stammt die Schöpferwonne, die uns alles lieben läßt, die innere Fülle, die „breit und voll wallt, dem Strome gleich" (der freilich auch eine „Gefahr" werden kann, z. B. für die „Guten und Gerechten"), der befehlende Geist des Führers, der tapfere Sinn, der alles Weichliche verachtet, der mächtige Wille, der alle Not wendet. So ist das Wesen aller Tugend, sofern sie der Abglanz des gesunden, kraftvollen Leibes ist, seelische Macht und Fülle, und die höchste Tugend ist die „schenkende Tugend".

Diese Tugend aber soll im Diesseits sich auswirken, nicht an ein erträumtes Jenseits sich verschwenden. Hier kommt nun Nietzsches Gegensatz zu den christlichen Jenseitslehren wieder voll zur Geltung, und daß er ihn gerade Zarathustra beim Abschied betonen läßt, verrät, wieviel ihm selbst darauf ankommt. All die Hingabe, die Innigkeit und Inbrunst, die das Christentum auf das Jenseits abgelenkt hat, er will sie für dieses Erdenleben zurückgewinnen. Noch warten unser hier ungeheure Aufgaben: noch hat die Menschheit ihr eignes Geschick nicht in die Hand genommen, noch gibt sie ihrem Dasein keinen einheitlichen Sinn (vgl. oben S. 49), noch wirkt der Zufall riesenhaft (man denke etwa an den Weltkrieg!). Darum diene alle Erkenntnis und alle Tugend nicht jenseitigen, eingebildeten Zielen, sondern dem Sinn der Erde. Weg mit der christlichen Leibesverachtung! Der Leib sei unser wichtigstes Studium. Klare Erkenntnis des Leiblichen wirkt läuternd und erhöhend. Bei aller Reform zuerst an sich anfangen! („Arzt, hilf dir selber!") Zahllose Möglichkeiten der Höherentwicklung sind noch unversucht. Wir heißen euch hoffen, ihr Einsamen, die ihr euch heute sondert von

den Vielzuvielen. Ihr seid das „auserwählte Volk", in dem einst der „Übermensch" wirklich werden soll.

Zum Schluß aber fordert Zarathustra seine Jünger auf zum eignen kritischen Denken, zur geistigen Selbständigkeit. Der Mensch der Erkenntnis muß auch die Lehre seiner Freunde so streng prüfen wie die der schärfsten Gegner („er muß auch seine Freunde hassen können"). Wer nur eine Autorität verehrt, der verliert allen Halt, wenn ihm diese Autorität umgestürzt wird (Nietzsche spielt hier auf eine Anekdote aus dem Altertum an, die erzählt, daß ein umstürzendes Götterbild einen übereifrigen Verehrer des Gottes erschlagen habe).

Die Jünger, die er sucht, sollen nicht an ihn „glauben", sondern selbst denken; sie sollen nicht ihn suchen, sondern sich selbst. (Der ethische Individualismus verwirft die Nachahmung eines allgemeingültigen Vorbilds: er fordert, daß jeder nach seiner Eigenart, in seiner Weise gut werde.) Hatte Jesus vorwurfsvoll seinen Jüngern vorausgesagt, daß sie ihn alle verleugnen würden, so verlangt dies Zarathustra von den Seinen. Sie sollen ihn verleugnen und verlieren, um sich selbst zu finden. Er wird dann die innerlich selbständig Gewordenen zu neuer freierer Seelengemeinschaft gewinnen. Und wenn sie so innerlich ebenbürtig, wenn sie seine „Freunde" geworden, so wird er ein drittes Mal bei ihnen sein. Dann wird die volle Erkenntnis errungen sein, daß es kein Jenseits gibt (daß „alle Götter tot sind"), und daß alles menschliche Streben darauf gerichtet sein muß, daß das menschlich-sittliche Ideal (der „Übermensch") wirklich werde.

Z W E I T E R T E I L

Das Kind mit dem Spiegel

Jahrelang weilt Zarathustra wieder in seiner Einsamkeit, da drängt sich ihm die Vermutung auf (symbolisiert durch einen Traum, S. 119 f.), seine Lehre werde von seinen Gegnern entstellt und verzerrt und seine Jünger würden ihm dadurch entfremdet. Zarte Scheu, seine Gaben nicht aufzudrängen, hatte ihn solange schweigen lassen, nun jubelt sein Herz bei dem Gedanken, wieder zu Freunden und Feinden hinabzueilen, um zu schenken und zu kämpfen.

Seine Weisheit ist eine „wilde" Weisheit (S. 122); kühne, verwegene Gedanken hat sie ihm in der Einsamkeit geboren, vor denen vielleicht seine Freunde sogar zurückschrecken werden. Aber wie eine Löwin ihre Jungen, die sie auf rauhen Steinen geboren, auf sanftem Rasen betten möchte, so möchte er sein Liebstes, seine Gedanken, im Herzen der Freunde betten.

Auf den glückseligen Inseln

So hatte er schon vorher (S. 121) die Stätten genannt, wo seine Freunde weilen. Hatte er eben noch seine Lehren ob ihrer Kühnheit mit den Jungen einer Löwin verglichen, so wählt er jetzt für sie das Bild der reifen und süßen Feigen: so ausgereift sind sie, so köstlich ihr Inhalt. —

Da Zarathustra nun wieder unter seinen Jüngern

weilt, ist es sein erstes Bemühen, die Lehre vom Übermenschen klarzustellen und zu rechtfertigen. Er tut es durch einen Vergleich mit den Gottesgedanken. (Vgl. S. 418.) Beide Begriffe haben ja das gemeinsam, daß sie unsere Sehnsucht nach dem Unendlichen, dem absolut Vollkommenen ausdrücken (man spricht sie aus, „wenn man auf ferne Meere blickt", S. 123). Indessen ein tiefer Gegensatz besteht: Gott wird als wirklich existierendes Wesen gedacht, jedoch seine Existenz ist nicht zu beweisen, sie bleibt eine „Mutmaßung". Aber der Übermensch ist erst zu schaffen: er gibt so dem Streben des Menschengeschlechts ein wertvolles Ziel.

Und ferner: können wir den Gottesbegriff wirklich ausdenken, können wir uns Gott vorstellen? In der Ansicht ist Nietzsche mit Kant einig, unser Erkennen besteht darin, daß das „Sichtbare" und „Fühlbare" überhaupt das sinnlich Wahrnehmbare denkend verarbeitet und gedeutet („zu Ende gedacht") werde. So schafft sich der erkennende Geist aus den Sinneseindrücken, die für sich genommen ein unverstandenes Chaos darstellen, erst eine „Welt". Aber wo die Sinneseindrücke gänzlich fehlen, da können wir auch nichts erkennen. Gott soll aber ein schlechthin „übersinnliches" Wesen sein!

Und wenn das Göttliche, d. h. absolut Vollkommene bereits vorhanden wäre, so würde die ungestüme, heiße Sehnsucht nach dieser schon erreichten, also auch jetzt schon erreichbaren Vollkommenheit ihn verzehren. „Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter" (S. 124). Freilich ist das kein logisch zwingender Schluß. Aber redet leidenschaftliche Überzeugung stets logisch?! Schwerer wiegt

der folgende Gedanke, daß, wenn Gott schon existierte, dem Schaffenden sein Glaube und sein Ausblick ins Unendliche („dem Adler sein Schweben in Adlerfernen") genommen würde. Auch das ist ja eine Einsicht, die Kant der Philosophie errungen hat, daß das Unendliche, das absolut Vollkommene als „regulative" (leitende) Idee gefaßt werden muß, nicht als ein schon irgendwie wirkliches Wesen. Nur dann bleibt die Schöpfer- und Strebenskraft des Geistes lebendig, und verkümmert nicht in der bloßen Nachahmung eines schon Vorhandenen. „Was wäre denn zu schaffen, wenn Götter — da wären!" (S. 126.) — in diesen Worten spricht Nietzsche eines der gewichtigsten Bedenken gegen den herkömmlichen Begriff des in sich fertigen, absolut vollkommenen Gottes aus. Denn wenn alles Wertvolle in höchster Vollkommenheit in dieser Gottheit schon vorhanden wäre, was hätte dann das ganze Dasein der Welt und des Menschengeschlechtes für einen Sinn? Wenn das Vollkommene bereits existierte, wozu das Unvollkommene?! Aber auch für das gesamte Geistes- und Kulturleben, nicht bloß für die Religion, hat der Gedanke Nietzsches seine Bedeutung. „Wenn es Götter gäbe", d. h. wenn das Vollkommene schon verwirklicht wäre, so wäre alles Weiterstreben sinnlos, unser Drang zu schaffen müßte erstarren oder als sündhaft erscheinen — was ja wohl die Meinung der „Guten und Gerechten" sein dürfte.

Indessen man sucht den uns so lieb gewordenen Gottesgedanken gegen solche Bedenken zu retten, indem man erklärt: Gott ist ewig, d. h. zeitlos, und auch das Jenseits, die wahre Wirklichkeit ist ohne zeitlichen Ver-

lauf und somit auch ohne Vergänglichkeit und ohne Werden zu denken. Mithin treffen alle Einwände, die von der menschlichen Entwicklung, also einem zeitlichen Vorgang, hergenommen sind, auf Gott und das Jenseits nicht zu.

In den stärksten Ausdrücken weist aber Nietzsche den Gedanken einer solchen zeitlosen Wirklichkeit zurück. Dieser Gedanke ist unvollziehbar, Schwindel erregend (S. 124 unten), alle Rede vom Ewigen, Zeitlosen darf nur als dichterische Gleichnisrede gefaßt werden. So prägt er in Umkehrung des bekannten Satzes aus Goethes „Faust" das Wort: „Alles Unvergängliche — das ist nur ein Gleichnis!" Menschenfeindlich, weil alle Schaffenskraft lähmend, erscheint ihm die Lehre von dem „ewigen" Gott. (Er wäre das Eine, Volle, Satte — weil Vollkommene — das „Unbewegte und Unvergängliche", weil Zeitlose.)

Nicht von Gott und Jenseits dürfen wir „Erlösung" erhoffen, sondern von unserem Handeln, unserem Schaffen. Schmerzvoll ist dies Schaffen; es führt uns von manchem hinweg, das uns teuer war („Manchen Abschied nahm ich schon, ich kenne die herzbrechenden letzten Stunden", S. 125), aber das Schaffen ist „die große Erlösung vom Leiden, und des Lebens Leichtwerden". Ebenso ist es das Wollen, das uns echte Freiheit bringt, uns aus dem Gefängnis erlöst, in dem die Leidenschaften uns halten, die unserem feineren Gefühl widerstreiten. Dieser Schaffenswille wirkt sich auch im Erkennen aus (S. 126), denn dieser ist ja, wie wir sahen, kein untätiges Hinnehmen von Sinneseindrücken, sondern deren denkende Verarbeitung und Deutung.

Zum Menschen aber treibt Zarathustra sein Schaffenswille. Wie in Marmor gleichsam das ideale Bild schlummert, das der Künster mit grausamen Hammerschlägen aus dem Steine hervorlocken will, so ist der Mensch der Block, aus dem das ideale Bild (der „Schatten") des „Übermenschen" herausgeformt werden soll.

Von den Mitleidigen

„Zarathustra verachtet die Menschen, er sieht sie an wie Tiere!" — also hat man ihm seine Lehre vom „Übermenschen" als hochmütige Selbstverherrlichung mißdeutet. — „Ja," erklärt er, „der Erkennende kann und darf die Menschen auch als Tiere ansehen, aber er weiß, daß sie nicht bloß Tiere sind; daß sie sich von den Tieren unterscheiden dadurch, daß sie sich — schämen können. Die Scham über ihre Unvollkommenheit treibt sie eben hinaus über die Tierheit. Symbol der Scham aber ist das Rotwerden. So kommt Nietzsche dazu, den Menschen das Tier zu nennen, „das rote Backen hat" (S. 127), und den Satz auszusprechen: „Scham, Scham, Scham — das ist die Geschichte der Menschheit", denn die Scham ist es, die alles Höherstreben und damit alle Entwicklung bedingt. Darum aber, weil Scham so viel für die Menschen bedeutet, weil sie ins Innerste seiner Seele hinabreicht, „gebeut sich der Edle, nicht zu beschämen"; darum achtet er auch darauf, daß er nicht durch Mitleid beschäme.

Wieder kommt Nietzsche so auf das Problem des Mitleids (vgl. oben S. 42) — wohl erklärlich: hatte doch sein einstiger Meister Schopenhauer darin die höchste

Tugend erblickt. Aber dessen pessimistischer Blick sah überhaupt nur das Leid der Welt; darum die Schätzung des Mit-Leides!

Ihm gegenüber ruft Nietzsche: Lernt doch besser euch freuen! Daß wir uns stets zu wenig gefreut, das ist unsere „Erbsünde" (S. 128), man denke an das, was er schon gegen den „Geist der Schwere" gesagt (vgl. oben S. 38).

Das Mit-Leiden steckt die Seele leicht an, macht sie wehleidig. Darum „wischt er sich die Seele ab", wenn er einem Leidenden half.

Und wie diese Wehleidigkeit, so ist das Sünderbewußtsein (S. 129) etwas, das die Seele verdirbt. Vor allem vergiftend aber wirken die „kleinen Gedanken" — er meint jene kleinen bösen Gelüste, denen man aus Scham oder Angst die Befriedigung versagt, ohne daß man innerlich über sie wirklich Herr wird. Solcher Verlogenheit gegenüber bekennt Zarathustra: „Besser noch bös getan, als klein gedacht" (man denke an das, was er über den „Geiz selbst in der Sünde" Seite 15 und über „Schlamm und Brunst der Seele" Seite 79 gesagt). —

Von den mannigfachen Formen menschlicher Entartung wendet sich Zarathustra zurück zu dem Hauptgedanken: schamhafte Zurückhaltung ziemt sich im Gegensatz zu unserer Neigung zum Mitleid! Freilich, wir wissen zu viel von den Leiden und Schwächen der andern. Mancher wird uns „durchsichtig", aber wir „können nicht durch ihn hindurch", wir können unser Mitgefühl nicht von ihm losmachen. Daß wir mit denen uns beschäftigen, die „uns zuwider" sind, ist nicht das Schlimmste, aber wir bekümmern uns auch zudringlich um die, die

„uns gar nichts angehen". Unsere Freunde aber, die an ihren Fehlern leiden, sollen wir nicht durch unser Mitleiden verzärteln; wenn wir ihnen auch innere Ruhe und Trost gewähren, so seien wir ihnen doch gleichsam ein „hartes Bett". Tun sie uns dagegen Unrecht, so mag man ihnen vergeben, schiebe ihnen aber die Frage ins Gewissen, ob sie sich selbst vergeben können (S. 130). Mit solcher Mahnung zur Besserung geht die große Liebe noch hinaus über das bloße Vergeben; sie geht auch hinaus über das bloße Mitleid, das als rein gefühlsmäßige Regung oft töricht ist und selbst Leid stiftet. Die Liebe Gottes zu den Menschen, als Mitleid gefaßt, müßte Hölle für Gott selbst sein, ja er müßte daran sterben. Das heißt: der Gottesglaube muß daran zugrunde gehen, daß diese leidvolle Welt nicht als Schöpfung eines mitleidigen Gottes gedacht werden kann.

Aber nicht nur für den Glauben an Gott ist das Mitleid tödlich, auch für den Glauben an den „Übermenschen". Viel Leid bringt dem Menschen die Forderung, sich diesem Ideale zu nähern. Wer die Menschen aus Mitleid lassen will, wie sie sind, der kann nicht vollkommenere aus ihnen schaffen. So müssen alle Schaffenden hart sein, gegen sich wie gegen ihre Nächsten. Die große Liebe zum Ideal muß das schwächliche Mitleid überwinden.

Von den Priestern

Der Klarstellung seiner Lehre und dem Kampf mit den Gegnern ist das zweite Buch des „Zarathustra" gewidmet. So scheidet Nietzsche das Übermenschen-Ideal vom Gottes-Begriff, so seine höchste Tugend, die

schenkende Liebe, von der christlichen Liebe, die er — durch die Brille Schopenhauers — als schwächliches Mitleid ansieht. Hier folgt nun die Auseinandersetzung mit den christlichen Priestern, die er lediglich in der katholisch-asketischen Form schaut (ebenfalls im Geiste Schopenhauers).

Mit Achtung spricht er von ihnen: er fühlt sich ihnen verwandt; auch bei ihnen ist Heldentum, auch sie wollen den Menschen Führer sein. Aber Jesus, ihr „Erlöser", hat sie in die Bande seines Pessimismus (vgl. oben S. 9), seiner Welt- und Leibesverachtung geschlagen. Die Wertschätzungen, die ihnen Halt geben (ein „Eiland" S. 132 dünken) sind falsch, und dieser Wahn muß schließlich den „Sterblichen" Unheil bringen.

Ihre Kirchen, diese — vom Weihrauch — „süßduftenden Höhlen", erheben nicht die Seele zu freiem Fluge himmelwärts (dem Ideale der Übermenschen entgegen), sondern lähmen sie durch das Sünderbewußtsein und den Büßerwahn, der darin gepflegt wird.

In ihrer Leibesverachtung (die aus ihrem entarteten Leibe stammt, vgl. S. 42) meinen diese Priester Gott zu ehren, indem sie sich wehetun, indem sie „den Menschen ans Kreuz schlagen". Aber wie kann man leben, wenn man den Leib, unser „Selbst" (vgl. oben S. 28), abtötet. Wir haben nur dieses Leben; wer uns mit scheinbar tiefsinnigen, verführerischen („süßen") Liedern aus diesem Leben in ein „Jenseits" locken will, der lockt uns in den Tod, dessen Ruf ist unheilkündend wie der der Unke.

Waren sie wirklich „erlöst", so müßte ihr Wesen weniger versteckt und trübselig sein. Ihre „vermummte Trübsal" überzeugt nicht von ihrer „Erlösung". Nur

wer selbst zur Schönheit gelangt ist, darf es wagen, uns unsere Mängel zu zeigen („Buße zu predigen“). Nicht wirkliche Erkenntnis leitet sie, sondern religiöser Wahn, mit dem sie Lücken ihrer Erkenntnis ausfüllen. Ihr schwächliches Mitleid hat ihren Geist verkümmern lassen und sie zu großen Torheiten getrieben.

Sie sind keine echten Führer — auch deshalb nicht, weil sie nur einen Weg für alle kennen —, vielmehr gehören sie selbst zur „Herde“. Ihre „Seelen sind umfänglich“, d. h. ihr mitleidiges Gefühl umfaßt viele, aber ihr „Geist“ ist eng. Darum halten sie es auch für einen Beweis der christlichen Lehre, daß viele ihr Blut für sie vergossen haben. Aber ist Blut ein Wahrheitsbeweis? Hat nicht jeder Glaube seine Märtyrer? Aus eigener Kraft gilt es, eine selbständige Überzeugung zu erringen. Zu dem liebeentbrannten („schwülen“) Herzen muß ein „kalter“, kritischer Kopf kommen. Dann erst entstehen die rechten Führer, die die Menschen emporreißen, die „Brausewinde“, die wirklichen „Erlöser“. Schon gab es größere, als die das Volk so nennt, aber mögen selbst noch bedeutendere kommen, auch von ihrer Autorität muß man erlöst werden, um zu wahrer Freiheit zu gelangen.

Von den Tugendhaften

Die Auseinandersetzung mit dem Christentum, in dem Nietzsche den großen Feind echter Menschenentwicklung zu sehen meint, geht weiter. Nach der Kritik der christlichen Begriffe von Gott, Nächstenliebe, geistlicher Führung folgt die der christlichen Tugend. Für Nietzsche hat die Tugend in sich ihren Wert, über den nicht hinaus

gefragt werden darf. Für den Christen, soweit er in der Tugend nur das Mittel sieht, die ewige Seligkeit zu erringen, hat sie keinen Selbstwert, sondern nur den abgeleiteten Wert des Mittels. Diese „Tugendhaften" wollen also noch „bezahlt" sein. Aber es gibt keinen göttlichen „Lohn- und Zahlmeister"; ja es trübt schon den Selbstwert der Tugend, wenn man sagt, sie sei „ihr eigner Lohn".

In den heimlichsten Tiefen der Seelen wurzelt die Lohnsucht und die ihr verwandte Sucht nach Rache und Strafe. Dieser zwiefache Vergeltungsdrang, er verrät die innerlich schwächliche und entartete Seele, die nur auf fremde Einwirkung hin zum Wirken kommt, nur „re-agiert", während die reiche Seele aus schöpferischer Fülle heraus spontan schafft und ihre Tugend, das freie Geschöpf ihrer Schaffenskraft, liebt wie die Mutter ihr Kind. Welche Mutter will „bezahlt" sein für ihre Mutterliebe?!

Das christliche Vorurteil, dies vergängliche Leben müsse doch einen „ewigen" Ertrag haben, weist Nietzsche zurück. Der Wert des Sittlichen ist ein ewiger, überzeitlicher; mag auch die sittliche Handlung vorüber und vergessen sein, ihr Selbstwert wird dadurch nicht vernichtet, wie auch das Licht eines Sternes noch wandern und leuchten kann, der selbst erloschen ist.

Echte Tugend ist nicht etwas um eines Lohnes willen äußerlich Angenommenes, etwas unserem Wesen Fremdes, es Verhüllendes („eine Haut, eine Bemäntelung"), nein, echte Tugend ist die Auswirkung unseres innersten Selbst. — Ganz im Einklang steht dies mit Kants Scheidung zwischen der „Heteronomie" (Fremdgesetz-

gebung) und der allein sittlichen „Autonomie“ (Selbstgesetzgebung), zwischen „Legalität“, der nur äußerlichen Gesetzlichkeit und Korrektheit, und der echten „Moralität“. Daß diese Scheidung auch im Sinne des recht verstandenen Christentums ist, blieb Nietzsche bei seiner einseitigen Auffassung des Christentums verborgen —.

Es folgt eine Satire auf die mannigfachen Zerrbilder von Tugend, die uns unter den Menschen begegnen. Den einen ist Tugend Selbstvergewaltigung („Krampf unter einer Peitsche“, S. 136), anderen das Müdewerden im Sündigen (im Sinne des Humoristen Busch: „Man hat nun alles hinter sich und ist, gottlob, recht tugendlich“); auch stammt die sogenannte „Gerechtigkeit“ gar oft aus Haß und Eifersucht. Manche preisen die Tugend um so mehr, je mehr sie selbst dem Laster verfallen; manche sehen in der Tugend nicht ihr Eigenstes, sondern gerade das, was sie **nicht** sind. Andere meiden nur aus Ängstlichkeit das Böse und nennen diese innere Hemmung — Tugend. Andere sind pedantische Gewohnheitsmenschen und halten sich deshalb für tugendhaft. Andere endlich, die auf ihre Gerechtigkeit stolz sind, haben keine Ahnung, wie engherzig ihre Gerechtigkeit ist (sie ist nur „eine Handvoll“) und wie ungerecht sie in ihrer Selbstgerechtigkeit über alles aburteilen; auch merken sie nicht, wie ihre Gerechtigkeit aus der Rachsucht stammt. Es gibt auch Menschen, denen bedeutet Tugend sich nicht mucksen und jedem recht geben, und wieder solche, denen bedeutet sie ein äußerliches Schöntun, von dem das Herz nichts weiß. Oder die Tugend wird geschätzt, weil sie die Unkosten für die Polizei vermindert, oder

weil sie den Blick schärft für die Fehler der Mitmenschen, oder weil sie uns Halt gibt oder uns fortreißt („umwirft").

Alle diese Zerrbilder der Tugend, woran sich die Menschen wie die Kinder am Spielzeug ergötzen, sie sollen Zarathustras Jünger nicht irremachen an dem, was allein wahrhaft „Tugend" heißen darf. Sie ist nichts Äußerliches, Fremdes, nicht Ausgeburt des bloß reaktiven Vergeltungstriebes, sondern Wirkung der schöpferischen Kraft des Selbst und eben darum auch nicht — „selbstlos".

Vom Gesindel

Feind sind Zarathustra die Priester, feind sind ihm auch die „Tugendhaften", die „Guten und Gerechten", aber er verachtet sie trotzdem nicht eigentlich, denn sie erkennen doch Werte an, wenn auch befangen in Wahn und Selbstgerechtigkeit: verächtlich aber ist ihm die Menschensorte, die — aufgeklärt — jenen Wahn nicht mehr teilt, der aber nichts mehr heilig ist, die nur lüstern ist auf raffinierten Genuß. Wenn sie diesen „Lust" nennen — ein Wort, das bei Nietzsche einen edlen, hohen Klang hat —, so entweihen sie dies Wort, wie sie mit ihrer grinsenden Lüsternheit, ihrer zynischen Geistreichigkeit alle Werte besudeln, die sie anfassen, in alles, was Frucht bringen könnte, die Fäulnis hineintragen. Es sind das Menschen, die zwar der Autorität entlaufen sind, denen aber „Freiheit" nur bedeutet die Freiheit des Sich-Auslebens, für die das Wort gilt: „Es gibt manchen, der seinen letzten Wert wegwarf, als er seine Dienstbarkeit wegwarf" (S. 92). „Geist ist auch Wollust" — so sagten

sie. Da zerbrachen ihrem Geiste die Flügel: nun kriecht er herum und beschmutzt in Nagen (S. 62).

Solches „geistreiche" „Gesindel" hat sich Zarathustras Lehre bemächtigt und daraus das Evangelium des Sich-Auslebens gemacht.

Wenn etwas Nietzsche das Leben verekeln könnte, so ist es dies gebildete Gesindel. Nicht verlumptes Gewand, aber verlumpte Gesinnung kennzeichnet es. Es ist in Presse und Volksversammlung eine Macht geworden, und selbst die Herrschenden glauben mit ihm rechnen zu müssen (S. 141).

Nicht nur die Nase, auch Ohren und Mund hält sich Nietzsche zu, um nichts von diesem „Macht-, Schreib- und Lustgesindel" wahrzunehmen. Erst als er seine höchste innere Höhe erreicht hatte, ist er in eine Region gelangt, wohin das Gesindel nicht mit konnte; erst da fand er wieder reine Lust und reines Leben. In immer neuen Bildern schildert er diese innere Reife, diesen Sommermittag, der ihn auch den Ekel über das „Gesindel" überwinden ließ, und diesem ruft er zu: Hüte dich, mich zu begeifern; es wird dir ergehen wie dem, der gegen den Wind speit!

Von den Taranteln

Man sieht schon aus dem vorhergehenden Abschnitt: nicht bloß mit überlebtem Christentum liegt Zarathustra im Kampf: noch verächtlicher ist ihm das „moderne" Bildungsgesindel. Es gibt aber auch noch andere „Moderne", mit denen er nichts zu tun haben will, so die sozialistischen „Prediger der Gleichheit".

Wie dem Christentum, so verharrt auch der sozia-

listischen Bewegung gegenüber Nietzsche in schroff einseitiger Ablehnung. Wie ihm die christliche „Gerechtigkeit" verdächtig ist, weil er in der Rachsucht ihre seelische Wurzel sieht, so erblickt er auch in den Verfechtern eines gerechten sozialen Ausgleichs nur „versteckte Rachsüchtige".

Mit den „Taranteln" vergleicht er sie. Diese Spinnenart lebt in südlichen Ländern in Erdhöhlen. Die Volksmeinung besteht dort, ihr Biß erzeuge einen Wahnsinnsanfall, der sich in Tanzwut äußere („Tarantella" ist ja auch Name eines Tanzes).

Die Predigt von der Gleichheit, die durch den Namen der Gerechtigkeit viele verführt, vergleicht Nietzsche dem Gift der Tarantel, das die Seelen verwirrt („drehend macht"). Aber er will diese Prediger entlarven: Rachsucht, Machtbegierde, Tyrannengelüste, Dünkel, Neid sind ihre Triebfedern (S. 145). Sie scheinen zwar begeistert von ihrer Lehre, aber nicht ein liebevolles Herz leitet sie, sondern die Rachsucht. Und sie treiben Philosophie und Wissenschaft („auf der Denker Pfade"), aber ihre Eifersucht verführt sie zu einem verstiegenen Radikalismus („sie gehen zu weit", wie der Bergsteiger, der sich verstiegen hat und sich schließlich auf Schnee schlafen legen muß; auch an den „Possenreißer" wäre hier zu denken, vgl. oben S. 14).

Widerwärtig ist Nietzsche diese aus Rachsucht stammende „Gerechtigkeit", den „Guten und Gerechten" eignet sie (S. 146), den korrekten christlichen Spießbürgern. Aber sind nicht auch die Durchschnittssozialisten im Grunde meist solche Spießbürger? Von dieser „Gerechtigkeit" die Menschen zu erlösen, darin sieht Nietzsche gerade eine seiner großen Aufgaben (S. 144 unten).

Freilich, die sozialistischen Gleichheitsprediger wenden sich gegen die christliche Lebens- und Leibesverachtung und verherrlichen wie Nietzsche „das Leben". Darum warnt er seine Freunde, sie mit ihm zu verwechseln. Auch sie sind im Grunde entartet und vom Leben abgekehrt, aber sie preisen das Leben, weil sie damit der herrschenden bürgerlichen Schicht wehe tun; denn diese bekennt sich jetzt zum — staaterhaltenden — Christentum („der Predigt vom Tode").

In der Predigt der Gleichheit sieht Nietzsche Hemmnis der Entwicklung und tiefe Ungerechtigkeit. Seine Gerechtigkeit sagt ihm: „Die Menschen sind nicht gleich. Und sie sollen es auch nicht werden." Das Übermenschenideal bedeutet nicht Uniformierung. Tausend Wege führen zur Höhe.

Es enthüllt sich hier der Übermenschengedanke als regulative Idee im Sinne Kants, als Idee der menschlichen Höherentwicklung ins Unendliche. Die Menschen sollen wetteifern („gegeneinander den höchsten Kampf kämpfen", S. 147), indem sie ihrer Individualität entsprechend sich ihre Ideale gestalten (ihre „Bilder und Gespenster"); diese sind alle konkrete Formungen der Übermenschenidee. Wir müssen also, streng genommen, scheiden zwischen der „Idee" des Übermenschen in ihrer Abstraktheit und den konkreteren „Idealen", die die Einzelnen, ihrer Individualität entsprechend, sich bilden sollen, um sich ihrerseits jener Idee zu nähern. (Auch bei Kant finden wir diese Scheidung von „Idee" und „Ideal".)

Damit das Leben sich empor zu seiner Höhe hebe, muß es Unterschiede geben, nicht bloß die sittlichen von

gut und bös, sondern auch die sozialen von reich und arm, hoch und gering. Eben darum ist jene wahllose Gleichmacherei vom Übel.

Als ein Symbol dieses inneren Widerstreits, der das Leben aufwärts trägt, deutet Zarathustra seinen Jüngern die Ruine eines antiken Tempels — es spielt die Erinnerung an die italienische Landschaft herein —. Auch hier der Widerstreit des Lastenden und Tragenden, des Belichteten und Beschattenden und doch, aus dem Widerstreit hervorgehend, emporstrebende Schönheit. —

Und nun noch ein scherzhafter Schluß, der noch einmal den Grundgedanken hervorhebt: Zarathustra will nicht verwechselt werden mit diesen Predigern der Gleichheit. Auch Zarathustra ist ein lebensfroher Tänzer (vgl. oben S. 13), aber kein „Tarantel"-Tänzer; auch er ist ein „Brausewind", aber kein „Dreh- und Wirbelwind", nicht in irren, wirren Fanatismus treibt er seine Anhänger, aber er reißt sie empor zur Idee des Übermenschen.

Von den berühmten Weisen

Wieder ist es das „Führer"-Problem, das ihn hier beschäftigt, wie schon in der „Vorrede" und wie in den Abschnitten „von den Priestern" und „von den Taranteln". Die großen Philosophen, „die berühmten Weisen", sind es, von denen er sich hier scheidet. „Des Volkes Aberglauben" hätten sie alle gedient, und „nicht der Wahrheit". Daß sie bewußt gelogen, will er damit nicht sagen, aber Tatsache bleibt, daß die bekanntesten deutschen Philosophen, ein Leibniz, Kant, Fichte, Schleiermacher, Schelling, Hegel doch im wesentlichen ihrer Weltanschauung zu einer Übereinstimmung mit

dem christlichen Glauben gelangten. Daß sie manche Kirchenlehren nicht glaubten, das ertrug man wie eine scherzhafte Sache. (So gewährte der antike Herr an einem bestimmten Festtage, den Saturnalien, seinen Sklaven „Eselsfreiheit" und ergötzte sich an ihrem Übermut.) Also ihr „Unglauben" war harmlos („ein Witz") und ihr scheinbar freies Philosophieren doch nur ein „Umweg" zum christlichen Volksglauben. Darum hat man diese Weisen auch stets offiziell geehrt.

Dagegen verhaßt war von je dem Volke der wirklich „freie" Geist, der die Wahrheit erst „suchte", der nicht anerkennen wollte, daß sie schon gefunden und im Volksglauben enthalten sei.

Anders jene „berühmten Weisen". „Hart-nackig und klug, dem Esel gleich" waren sie immer die Anwälte des Volkglaubens. Bei dem Bund von Thron und Altar hat auch mancher Herrscher das schlau ausgenützt und einen solchen „Weisen" als Vorspann verwendet (S. 150). Aber für Zarathustra bleiben sie doch — Esel in der Löwenhaut. Und er ruft ihnen zu: werft das Fell des Löwen von euch! Ist ihm doch der Löwe das Symbol des nach Freiheit trachtenden Geistes (vgl. oben S. 23), also des wirklich „Forschenden, Suchenden, Erobernden".

Sollte er an ihre „Wahrhaftigkeit" glauben, so müßten sie erst aufhören, der Autorität des Volksglaubens Verehrung zu zollen, so müßten sie bereit sein, die Einsamkeit (die „Wüste") zu ertragen und die Not. In Wahrheit aber gleichen diese berühmten Weisen „gutgefütterten Zugtieren", die „als Esel — des Volkes Karren ziehen".

Und wenn sie auch Tüchtiges leisteten, sie wußten doch eigentlich nicht, was „Geist" ist; sie lernten nicht kennen: die Leiden des Geistes, seine Opferwilligkeit, sein Tappen und Suchen, sein gewaltiges Aufbauen, die Härte seiner Gewissenhaftigkeit (S. 151), seinen Stolz und noch weniger seine Bescheidenheit, seine kalte Besonnenheit und eisige Kritik, die doch aus heißem Wahrheitsdurste stammt. Mit ihnen hat Zarathustra nichts gemein, der alle Leiden und Seligkeiten des Geistes aufs tiefste erlebt hat.

Das Nachtlied

Der vorangehende Abschnitt schließt die Abrechnung mit den „offiziell" anerkannten Philosophen ab durch eine Selbstschilderung Zarathustras, als des echten philosophischen Führers. Und diese Selbstschilderung setzt sich nun fort in den folgenden Abschnitten, die, aus der Fülle des Herzens heraus geschaffen, fast durchweg den Charakter lyrischer Dichtungen tragen.

Wieder ist es Zarathustras liebste Tugend, die „schenkende" Tugend, die in ihrer Seligkeit und in ihrem Schmerz uns vor Augen tritt. Mit dem Springbrunnen wird sie verglichen und mit der Sonne. Aber wie diese müde werden könnte des ewigen Lichtspendens, so fühlt Zarathustra den Schmerz des Immer-geben-Müssens. Selig scheint es ihm da, auch einmal zu nehmen, ja zu „stehlen" (wie er in dichterischer Steigerung hinzufügt). Und doch weiß er bei allem Schenken nicht, ob seine Gaben den Nehmenden wirklich das bedeuten, was sie bedeuten sollen. Daß er wirklich Augen sehe,

die auf seine Geschenke „warten“, daß er sicher sei, die Nacht wirklicher Sehnsucht zu erhellen, das ist sein eifersüchtiges Begehren (sein „Neid“ S. 154). Wird er wirklich verstanden, kann er auch die letzte Kluft zwischen sich und den Seelen seiner Jünger noch überbrücken?

Wie die Seele nach Kontrasten begehrt, so möchte er statt des ewigen Schenkens auch einmal berauben und wehetun. Und wird er nicht die zarte Scham verlieren, die sich scheut, durch Schenken zu — verletzen? (Das Herz verliert seinen zarten „Flaum“, es bekommt „Schwielen“ — wie die Hände — vor lauter Austeilen.)

Viele Sonnen wandeln im Weltraum, ihm können sie kein Licht spenden (S. 153). Es ist das Schicksal der wahrhaft großen, führenden Menschen, einsam und nur ihrem Genius folgend ihre Bahn durchlaufen zu müssen. Mit unerbittlichem, gleichsam „eisig kaltem“ Willen müssen sie an ihrem Werk schaffen; ihn schmerzt diese Kälte („meine Hand verbrennt sich am Eise“), und so sehnt er sich nach den „Dunklen, Nächtigen“, den nicht-schöpferischen, nach Licht verlangenden Seelen, die aus seinem Licht „Wärme schaffen“, d. h. seine Gaben mit warmer Liebe erwidern.

Das Tanzlied

Neben der „schenkenden Tugend“ ist es vor allem die innere Leichtigkeit, deren Symbol der „Tanz“ ist, was den echten Weisen, Zarathustra, kennzeichnet. Der Geist der „Schwere“, der immer sich sorgenden und ängstigenden Schwerlebigkeit, gilt ihm als — „der Teufel“.

Wohl ist seine Weisheit einem dunklen Walde ver-

gleichbar, und auch die Bäume der Trauer, die Zypressen, stehen darin — er vertritt keinen schönfärberischen Optimismus, er kennt auch die düsteren Seiten des Lebens, aber er überwindet sie durch die Schätzung seiner Lichtseiten. So fehlen in seinem Walde nicht die Rosenhänge, und auch der Liebesgott, Cupido, weilt in ihm. Freilich — er ist eingeschlafen (ein scherzhaftes Selbstbekenntnis), und er muß ihn ein wenig züchtigen. Tanzen soll er dann mit den Mädchen, und Zarathustra will ein Lied dazu singen, ein „Tanzlied" als Spottlied auf den Geist der Schwere.

Der Inhalt dieses Liedes ist ein Preis des Lebens: es ist unergründlich, irrational, aber auch verlockend (mit „goldener Angel") wie ein schönes Weib. Er liebt das Leben — nicht weil es in allem lobwürdig wäre, sondern weil er es liebt, lobt er es. Die Liebe ist eben, wie alle Schätzung von Selbstwerten, ein Letztes, nicht logisch Ableitbares, insofern Irrationales (vgl. oben S. 32).

Das offenbart ihm seine „wilde Weisheit", d. h. seine Philosophie (S. 158).

Er schildert dem Leben diese seine wilde Weisheit, und das Leben fragt ihn lachend: „Von wem redest du doch? wohl von mir?"

Das will sagen, seine Philosophie ist nichts Lebensfremdes, sondern ein getreues Abbild des Lebens selbst.

An dies Tanzlied auf Leben und Lebensweisheit reiht sich ein traurig, fast unheimlich klingender Schluß. Ein Unbekannter schaut Zarathustra an, ihn gleichsam fragend: Wofür lebst du noch?

Es ist die Ahnung einer unheimlichen Aufgabe, die ihm noch bevorsteht. Sie wird sich uns erst später enthüllen.

Noch ein besonders Bedeutsames wird hier zur Selbstschilderung Zarathustras hinzugefügt: sein unüberwindbarer, zäher Wille. Freilich erst am Schlusse unseres Abschnittes (S. 163 unten) ist davon die Rede. Aber der ganze Gedankengang gipfelt doch im Preis des Willens: er hat ihn schließlich aus all den „Gräbern" seiner Jugend auferstehen lassen. Und was bergen diese Gräber? Seine zarten, beseligenden Jugendideale und Jugendhoffnungen. In immer neuen Bildern (S. 160 f.) schildert er sie, diese seiner Jugend „Gesichte und liebste Wunder", seine „Gespielen", diese „seligen Geister". Ihrem Gedächtnis weiht er einen Kranz.

Die Menschen haben sie ihm gemordet. Die unideale Menschenwirklichkeit hat seinen jugendlichen Idealismus an Enttäuschungen sterben lassen. Auch diese Enttäuschungen werden in einer Fülle von Bildern geschildert. Gewiß hat hier Nietzsche persönliche bittere Erfahrungen seinem Zarathustra beigelegt. Unter dem „Eulen-Untier" vermutet man einen philologischen Gegner (von Wilamowitz), der Nietzsches Jugendwerk „Die Geburt der Tragödie" als „Zukunftsphilologie" verhöhnte und so für seine schriftstellerische Laufbahn als unglückkündender Vogel („Eule") sich erwies. Die Worte über den liebsten Sänger, den die Feinde ihm abtrünnig gemacht, bezieht man auf Richard Wagner, und die „schaurig-dumpfe Weise", die er nun anstimmt, auf seinen Parzival, den Nietzsche wegen seines christlich-asketischen Geistes scharf ablehnte.

Aber alle diese Wunden hat sein Wille überwunden.

Wie der homerische Held Achilles allein an seiner Ferse verwundbar war, so ist Zarathustra allein an seiner Ferse, seinem Willen, unverwundbar.

Von der Selbstüberwindung

An dieses Lob des Willens schließt Nietzsche seine metaphysische Grundüberzeugung an: der tiefste Kern der Wirklichkeit ist nach ihm „Wille zur Macht". Auch hier zeigt es sich, wie er von dem landläufigen, mechanischen Materialismus sich völlig unterscheidet (vgl. oben S. 30). In diesem „Willen zur Macht" lebt die „große Vernunft", die er auch im Leibe findet (S. 46). Dieser „Wille zur Macht" ist der „unerschöpfte, zeugende Lebenswille (S. 166).

Schon Schopenhauer ahnte diese Wahrheit, aber er verfehlte sie, als er das metaphysisch Letzte „Willen zum Dasein" nannte (S. 168); denn was noch nicht da ist, kann nicht wollen, was aber da ist, braucht das Dasein nicht erst zu wollen. Auch nicht „Wille zum Leben" darf man sagen, denn vieles wird von dem Wollenden höher geschätzt als das Leben (S. 168 unten).

Aber, könnte man hier fragen: wird nicht auch manches höher geschätzt als — Macht? Sollte der ganze Sinn alles Werdens, Lebens und Wollens nur Steigerung der Macht sein? Könnte uns das als oberster Wert einleuchten? Es kommt doch darauf an: wozu die Macht verwendet wird! Steigerung der Macht wäre auch nur etwas rein Quantitatives: wir erleben aber die Wertunterschiede auch als qualitative. Naturwissenschaftliche Betrachtung sieht freilich von allen Qualitätsunterschieden ab und beachtet nur das Quantitative.

Es erklärt sich wohl aus der stark naturalistischen Richtung von Nietzsches Denken, daß er so auch das Willens- und Entwicklungsziel durch den rein quantitativen Begriff der Machtsteigerung zu fassen sucht. Aber tatsächlich vollzieht er doch selbst qualitative Wertunterscheidungen. Auch in unserem Kapitel redet er vom Guten und Bösen (S. 169); das sind aber qualitative Unterschiede. Es ist sicher nicht in Nietzsches Sinn, daß es gleichgültig wäre, ob das Gute oder ob das Böse zur größeren Macht gelange, vielmehr zielt sein ganzer Kampf auf die Übermacht und den Sieg des Guten. Also dürfte auch seine Formel „Wille zur Macht" nicht ganz seine Deutung der innerlichsten Wirklichkeitstendenz treffen: „Wille zur Werterhöhung" oder kürzer „Wille zum Wert" wäre wohl auch in Nietzsches Sinn die treffendere Formulierung.

Man sieht: in diesem Abschnitt ist Nietzsches metaphysischer Grundgedanke ausgesprochen; ihn suchten wir zunächst klarzustellen und kritisch zu würdigen. Noch ist aber zur Erläuterung von Einzelheiten einiges zu sagen.

Am Anfang zeigt Nietzsche den „Weisen", daß auch im Willen zur Wahrheit der Wille zur Macht wirke, denn er ist der Wille, alles Seiende (genauer: alles sinnlich Gegebene) „denkbar zu machen" (S. 165), d. h. es denkend zu erfassen, zu deuten. So hat schon Kant die Erkenntnis aufgefaßt (vgl. oben S. 60).

Weise waren es auch, die als geistige Führer (also vom Machtwillen beseelt) den Völkern ihre Werte, ihr Gutes und Böses schufen (vgl. S. 69). Das Volk trägt durch die Generationen hindurch diese Werte weiter, wie der Fluß einen Nachen trägt. Das Volk selbst wird jene Wertschätzungen nicht umstürzen, sowenig

die Welle, die am Kiele des Nachens schäumt, für diesen eine Gefahr bedeutet (S. 166).

Vielmehr wird der Wille zur Macht selbst, der jene alten Wertschätzungen schuf, sie auch durch neue stürzen. Wille zur Macht ist in allem Lebendigen; es ist ein „Gehorchendes", sofern die zahllosen Lebens- und Wachstumsvorgänge in jedem Lebewesen gleichsam von einer Kraft geleitet und dem Ziele der Lebenserhaltung und Lebenssteigerung zugelenkt werden. Das Verhältnis des Gehorchens und Befehlens setzt sich in der Menschenwelt fort. Schwerer aber ist das Befehlen. In allen Befehlen ist Wagnis, der Versuch höher zu kommen, und das Ziel und Gesetz, das der Befehlende aufstellt, wird für ihn selbst zum „Richter"; es „rächt" Verfehlung und fordert „Opfer" zu seiner Verwirklichung (S. 167).

So ist das Leben seinem geheimsten Wesen nach „das, was sich immer selber überwinden muß" (daher die Überschrift des Abschnitts). Es ist der Unendlichkeitsdrang alles Lebens, besonders des Geisteslebens, den Nietzsche hier (S. 168 f.) zum Ausdruck bringt. Ins Unendliche schreitet die Erkenntnis der Werte und die Verwirklichung des Wertvollen vorwärts und aufwärts. Das Erreichte muß immer wieder „zerbrochen" werden, um Besserem Platz zu machen. So muß der „Schöpfer" immer auch „Vernichter" sein, und aus jedem Wert wächst eine neue „Überwindung".

Von den Erhabenen

Ist das Leben des Geistes Selbstüberwindung, so muß der Mensch des Geistes viel Schweres auf sich nehmen, „Büßer" (S. 170) und „Held" (S. 172) sein.

Aber solange er nur dieses ist, mag er den Eindruck des „Erhabenen“ machen, jedoch Nietzsches „Ideal“ vom geistigen Führer, vom „Übermenschen“ entspricht er dann noch nicht. Zu viel von dem drückenden Ernst, der Spannung und der Häßlichkeit des Kampfes klebt ihm noch an, noch zu viel vom „Geist der Schwere“ ist in ihm. Mit dem starken, heldenhaften Willen muß sich die beglückende innere Leichtigkeit (das „Tanzen“-Können), mit der Gewalt die Güte, mit der Macht die Schönheit verbinden (S. 172f.). Darin soll seine letzte „Selbstüberwindung“ bestehen. (Übrigens läßt auch dies erkennen, daß der Begriff der „Macht“ für sich nicht ausreicht, das, was für Nietzsche höchster Wert ist, erschöpfend zu bezeichnen.)

Ein Wort noch zu dem Satze: „Alles Leben ist Streit um Geschmack und Schmecken“ (S. 171). „Geschmack“ ist eben die Fähigkeit der Wertschätzung. Steigerung der Werterkenntnis und der Wertverwirklichung, das ist aber nach Nietzsche der Sinn alles geistigen Wetteifers und Kampfes, der Sinn des „Willens zur Macht“ (vgl. oben S. 81).

Vom Lande der Bildung

Die letzten Abschnitte waren alle im wesentlichen der Selbstschilderung Zarathustras oder — was ja kaum davon verschieden ist — seinem Bilde vom „Übermenschen“ gewidmet. Auf diese Gesichte zukünftiger Menschenentwicklung bezieht es sich, wenn Nietzsche diesen Abschnitt beginnt: „Zu weit flog ich in die Zukunft; ein Grauen überfiel mich.“

Er fühlt sich einsam und sehnt sich nach den Menschen

seiner Zeit, nach „gebildeten" Menschen. Aber er muß lachen bei ihrem Anblick: so uneinheitlich, so unorganisch, so bunt ist diese „Bildung", auch gleichsam etwas nur äußerlich Angeklebtes, das die Seele selbst nicht nährt. Dabei brüsten sich diese Gebildeten noch mit ihrem „Wirklichkeitssinn und ihrem Unglauben"! Aber in dem Glauben an Werte, an Ideale und an eine vollkommenere Zukunft sieht Nietzsche ja gerade einen hohen Vorzug der Menschen. Daß diese „Gebildeten" nicht mehr glauben können, das verrät ihre Unfähigkeit zu geistigem Schaffen, ihre geistige Unfruchtbarkeit. Nur vom Vergangenen leben sie (auch sonst hat Nietzsche das Übermaß des Historischen in der modernen Bildung getadelt; vgl. oben S. 16 f.); nur dem Gewesenen öffnen sie sich, nicht auch dem Zukünftigen. So sind sie „halboffene Tore, an denen Totengräber warten" (S. 176). Denn bloß mit Vergangenen sich beschäftigen, das heißt Totes begraben. Und nur Blick haben für die Vergänglichkeit, das führt zu dem Schluß: „Alles ist wert, daß es zugrunde geht."

Nicht allzu schwer will Nietzsche diese „Bildungsfragen" nehmen; er hat Schwereres zu tragen (S. 172). Aber auch der Blick auf die „Gebildeten" (aus denen er doch selbst erwuchs) zeigt ihm, daß er in der Gegenwart keine Heimat mehr hat, kein „Vater- und Mutterland", so schaut er denn voll Liebe und Sehnsucht hinaus nach seiner „Kinder Land", nach den vollkommeneren Menschen der Zukunft.

Von der unbefleckten Erkenntnis

Die Auseinandersetzung mit Schopenhauer, die schon den wesentlichen Inhalt des Kapitels „Von der Selbst-

überwindung" bildete, wird hier fortgesetzt. Schopenhauer hatte in seinem Pessimismus gelehrt, daß die metaphysische Wurzel alles Wirklichen, der Wille, in sich unselig sei, daß er aber — vorübergehend wenigstens — Erlösung finden könne in der reinen Erkenntnis. Und er hatte, in Übereinstimmung mit Kant, das künstlerische Schauen und ferner das philosophische Erkennen für ein solches vom Willen und seiner Qual reines („unbeflecktes") erklärt.

Dieser Lehre tritt hier Nietzsche entgegen. Er sieht ihre Wurzel in dem Pessimismus, in der „Verachtung des Irdischen" (S. 179). Darum schämt man sich des Willens und seiner Liebe zur Erde und zum Leben und wähnt, das Höchste sei „auch das Leben ohne Begierde zu schauen", es gleichsam nur „kalt" abzuspiegeln. Derart aber ein „schlechtes Gewissen" haben bei seinem Wollen und Lieben ist „unredlich", „katzenhaft" (S. 178), ist „verlogen" (S. 179) und unmännlich („ich mag alle leise tretenden Mannsfüße nicht", S. 178; „euer entmanntes Schielen", S. 179), es verrät den Heuchler und Lüsternen" (S. 179).

Freilich „edel" klingt diese Lehre von der „reinen", der „unbefleckten" Erkenntnis, von dieser seligen „Beschaulichkeit". Auch Zarathustra hat sich einst von ihrer verlockenden Außenseite (den „göttlichen Häuten", S. 181) täuschen lassen. Wie übel es mit ihr stehe (daß sie „Schlangenunflat" sei und „üblen Geruch" habe), blieb ihm nur verborgen, solange er sie noch nicht in der Nähe geprüft hatte.

Jetzt will er den Heuchlern die Wahrheit sagen, nicht mit ihren schön klingenden Worten, sondern mit schlichten,

derben Worten, die sie verachten (sie werden verglichen mit dem, was bei der Mahlzeit unter den Tisch geworfen wurde: „Gräten, Muscheln, Stachelblätter" — man denke an Mahlzeiten italienischer Bauern an der Meeresküste). Die Wahrheit aber ist, daß solches angeblich willenlose Erkennen unfruchtbar ist. Nur wo der Wille wirkt, ist Schaffen, Zeugen, Werdelust (S. 180). Auch nicht die echte Schönheit bietet sich diesem willenlosen („interesselosen", wie es Kant nannte) Schauen. Schönheit ist vielmehr da, „wo ich mit allem Willen wollen muß; wo ich lieben und untergehen will, daß ein Bild nicht nur Bild bleibe". (Man erkennt leicht, daß der Gegensatz sich so erklärt: Kant und Schopenhauer dachten an den ästhetisch nur Genießenden, Nietzsche denkt an den, der das geschaute ideale Bild als Künstler oder als sittlich Strebender zu verwirklichen trachtet.)

Nietzsche hat nun seinen Gegensatz zu Schopenhauer (und Kant) symbolisiert durch Mond und Sonne. Der Mond, der nicht selbst leuchtet, ist gleichsam unfruchtbar. Weil er in der Nacht schleicht, ist er „katzenhaft" und „lüstern"; er kennt nicht die „Unschuld", das Begehren, er hat gleichsam bei all seinem Wandel ein „schlechtes Gewissen". Anders die Sonne. „Unschuld und Schöpferbegier ist in alle Sonnen-Liebe." Wieder wird für Zarathustra die Sonne das Symbol des eigenen Wesens und seiner schenkenden Liebe. „Wahrlich, der Sonne gleich, liebe ich das Leben und alle tiefen Meere" (S. 182).

Von den Gelehrten

Durchglüht von einem Erkenntniswillen, der alles Erkennen in den Dienst des Schaffens und des Lebens

stellt, fühlt sich Nietzsche innerlich geschieden von den Durchschnittsgelehrten.

Freilich, ein Gelehrter ist er in Wirklichkeit noch, und er schätzt die strenge Wissenschaft (vgl. besonders das Kapitel „Der Blutegel", S. 361 ff.), aber da er mehr ist als bloßer Fachgelehrter, so urteilt der Unverstand („ein Schaf"): „Zarathustra ist kein Gelehrter mehr." Für Unverbildete („Kinder") bleibt er ein Gelehrter, aber freilich mit den Durchschnittsgelehrten will er nichts mehr zu schaffen haben („ausgezogen ist er aus ihrem Hause"). Ihre Forschungen lassen die „Seele hungrig"; ihr Problemlösen ist ihnen ein gleichgültiges, mechanisches Geschäft, wie Nüsseknacken. Atembeklemmende Luft herrscht an ihren Universitäten, wieviel ängstliche Rücksichtnahme auf menschliche Eitelkeit ist da nötig; wie schätzt man da Titel und Würden: den „außerordentlichen" und den „ordentlichen" Professor, den „geheimen Hofrat" und den wirklichen „Geheimrat", die „Spektabilität" und die „Magnifizenz". Wenn man solche Würden erlangt hat, ist man befriedigt und ruht aus: Zarathustra aber will lieber „auf Ochsenhäuten schlafen als auf ihren Würden und Achtbarkeiten".

Sein leidenschaftliches Herz, sein Schaffensdrang treiben ihn hinaus ins Freie, ins Leben und Handeln. Aber sie sitzen „kühl" in ihren „verstaubten Stuben", sie sind nur „Zuschauer", und unfähig zu wirklichem Schaffen warten sie auf die Gedanken, „die andere gedacht haben" (S. 184).

Sagt man etwas zu ihrer Kritik („greift man sie mit Händen"), so wissen sie mit einer Wolke von gelehrten Zitaten den Angriff zu widerlegen („sie stäuben gleich Mehlsäcken"), aber ihre Gelehrsamkeit ist lebensfremd,

ihre weisen Sprüche klingen eintönig wie das Quaken von Fröschen.

Geschickt und klug sind sie, aber sie bleiben im Kleinlichen und Äußerlichen stecken, dringen nicht wirklich ein ins Innere des Geisteslebens (sie „wirken die Strümpfe des Geistes"). Pedantisch und mechanisch ist ihre wissenschaftlich-spezialistische Kleinarbeit („Uhr- und Mühlwerken" gleichen sie). Argwöhnische Kritik üben sie aneinander. Doch sprechen sie ihre Bosheiten mit aller Vorsicht aus (mit „gläsernen Handschuhen" „bereiten sie Gift", S. 185). Auch List und Schliche werden oft von ihnen eifrig geübt.

Schon als Nietzsche noch zu den Professoren zählte, fühlte er sich ihnen überlegen. Das nahmen sie ihm übel; und sie rächten sich durch Vorwürfe aller Art. Aber das stört ihn nicht in dem Bewußtsein, daß er anderer Art und anderen Ranges ist als sie.

Von den Dichtern

Nietzsche (Zarathustra) ist Gelehrter und doch übt er scharfe Kritik an den Gelehrten; er ist Dichter, aber „er ist der Dichter müde"; sie „lügen zuviel" (vgl. S. 125).

Stolz weist er die Frage des Jüngers nach den Gründen dieser Meinung zurück: Lange Erfahrung hat es ihn so gelehrt. So reich ist sein Geist an Gedanken, daß ihm mancher davonfliegt und er nicht auch ihre Gründe alle behalten kann. Freilich mancher fremde Gedanke auch mag ihm zugeflogen sein, den er für einen eignen hält.

Und nun schildert er die Schwächen der Dichter; echte Erkenntnis fehlt ihnen, und sie meinen einen „besonderen geheimen Zugang zum Wissen" zu kennen, so glauben

sie an die Volksweisheit und an besondere Offenbarungen der Natur, als deren Lieblinge sie sich fühlen. Vor allem zieht es sie zum „Reich der Wolken", und sie setzen ihre „Götter" und — in Selbstironie wird das hinzugefügt — ihre „Übermenschen" darauf.

Und Zarathustra schweigt und schaut „in weite Ferne", gleichsam nach dem Bild der echten Dichter.

Die Dichter, wie er sie kennt, sind „oberflächlich" und „seicht" (S. 188); ihnen fehlt die wahre Inbrunst und die intellektuelle Redlichkeit und Reinlichkeit (S. 189); durch Dunkelheit wollen sie „tief" erscheinen. Auch schliessen sie gern Kompromisse mit dem Glauben (sie sind „Mittler und Mischer", in ihren Dichtungen findet man wohl „eines alten Gottes Kopf"). Auch „Perlen" fehlen darin nicht, aber noch öfter gehen sie uns wider den Geschmack (wie „gesalzener Schleim"). Am widrigsten ist ihre Eitelkeit. Wie das Meer nicht müde wird, seine silberglänzenden Wogen an den Strand rollen zu lassen, selbst wenn auch nur ein Büffel zuschaut (wohl ein Eindruck von der italienischen Küste!), so sind die Dichter nicht wählerisch: das Lob eines jeden tut ihnen wohl.

Dichter höherer Art erwartet Nietzsche von der Zukunft, solche, die auch die harten Selbstüberwindungen des Geistes kennen („Büßer des Geistes", S. 190, vgl. oben S. 80 ff.).

Von den großen Ereignissen

Wie fast alle Abschnitte dieses Buches, so ist auch dieser Nietzsches Selbstcharakteristik gewidmet. Er ist Philosoph, Gelehrter und Dichter, aber er will nicht verwechselt werden mit dem, was gewöhnlich so heißt.

So ist er auch Revolutionär, Umstürzler, aber von ganz anderer Art als das, was gewöhnlich diesen Namen trägt. Das Symbol dieser gewöhnlichen „Umsturz- und Auswurfteufel“ (der letztere Name, weil sie das Bestehende — anspeien) ist der „Feuerhund“, den Zarathustra aus seiner höllischen Tiefe herausholt, um über ihn die Wahrheit rein („nackt, barfuß bis zum Halse“, S. 192) zu ergründen.

Die Worte, die am besten Aufschluß geben über den Sinn dieses geheimnisvollen Abschnittes (und auch seine Überschrift erklären), sind diese: „Die größten Ereignisse — das sind nicht unsere lautesten, sondern unsere stillsten Stunden“ — die Stunden unserer Selbstbesinnung, unserer Umkehr, unserer geistigen Erneuerung. Wer für ein Volk, eine Zeit die Wertschätzungen erneuert, um den „dreht sich die Welt“. Welcher Unterschied, ob ein Mensch, ein Volk nur Sinn hat für materielle Güter, für sinnlichen Genuß, für Macht und äußeren Glanz, oder ob geistig-sittlicher Fortschritt ihm das Höchste bedeutet!

Also nicht auf äußere Revolution kommt es an, sondern auf innere.

Gerade wie auf unsere Zeit gemünzt sind diese Gedanken Nietzsches, und prophetisch klingen auch seine Worte: „Diesen Rat aber rate ich Königen und Kirchen und allen, was alters- und tugendschwach ist — laßt euch nur umstürzen! Daß ihr wieder zum Leben kommt!“

Auf Staat und Kirche aber ist der „Feuerhund“ des Umsturzes so neidig (S. 195 oben), weil er selbst „ihrer Art“ (S. 194) ist; vertritt er ja doch den „Zukunftsstaat“. Diese drei aber sind „Heuchelhunde“, weil sie

durchaus die „wichtigsten Tiere" auf Erden sein wollen (vgl. S. 69 ff.). Es lebt aber ein anderer, edler „Feuerhund"; der spricht wirklich „aus dem Herzen der Erde"; segenspendend ist sein Atem und heiter seine Stimme; denn „das Herz der Erde ist von Gold". Dieser „Feuerhund" ist die Liebe zur Erde und zum Leben, die trotz allem den Glauben an die Menschheit wahrt. Aus dieser Liebe aber stammt die geistige Revolution, die nicht nur Umsturz ist, sondern auch Aufbau, und die in der Stille sich vollzieht. —

Der scherzhafte Schluß will andeuten, wie wenig Zarathustras Jünger den eigentlichen Sinn seiner Erzählung ahnen und wie sie nur für Äußerlichkeiten sich interessieren. Rätselhaft aber klingt in diese Scherze der geheimnisvolle Ruf herein: „Es ist Zeit! Es ist die höchste Zeit!" — Wozu — ist es Zeit? ...

Der Wahrsager

Noch einmal ein geistiges Ringen mit Schopenhauer. Er ist der „Wahrsager". Die Formeln aber, in die hier Nietzsche Schopenhauers pessimistische Lehre kleidet, klingen wie eine prophetische Vorwegnahme der müden, hoffnungslosen Stimmung, die aus Oswald Spenglers „Untergang des Abendlandes" (1919 und öfter) redet. Denn es ist gerade die Unfähigkeit zu wirklichem Kulturschaffen, auf die Nietzsches Bilder hindeuten. Dabei ist die Anspielung auf den „bösen Blick", der „Felder und Herzen gelb sengt" (also das, was Frucht tragen soll, verdorren läßt), aus dem italienischen Aberglauben an die unheilvolle Wirkung des neidischen, haßerfüllten Blicks (mal occhio) zu erklären.

Wir leben nur noch „in Grabkammern", so klingt die Wahrsagung aus (S. 198). In Spenglers Begriffe übersetzt, würde das sagen: Echte Schöpfungskraft und damit echte „Kultur" ist zu Ende; wir leben in der geistig toten Zeit einer bloßen „Zivilisation". Nun wissen wir aber bereits, was die „Kraft des Schaffens" für Nietzsche bedeutete — geradezu alles; sie ist ihm die Auswirkung des „Willens zur Macht" im Menschen. So hat er denn schwer zu ringen mit jener pessimistischen Wahrsagung. Bis in seinen Traum hinein verfolgt sie ihn. Dort findet er sich wirklich in Grabkammern, überall „überwundenes Leben" (S. 199), von allem Kulturschaffen gilt: „es war".

Schläge ans Tor schrecken ihn auf. Er erwartet, daß wieder jemand komme, sein vergangenes Leben zu bestatten (seine Asche zu Berg zu tragen; vgl. oben S. 7); das „Alpa, Alpa" — an den ersten Buchstaben des griechischen Alphabets erinnernd — steht wohl nur der feierlichen Klangwirkung wegen da).

Und nun trägt der Wind den Sarg herein, aus dem neues buntes Leben hervorbricht. Insofern dürfte auch die Traumdeutung des Jüngers zutreffen. Daß Zarathustra aus dem Traum ebenfalls neue Lebens- und Zukunftshoffnung schöpft, darauf deutet auch sein Gebot, man möge eine gute Mahlzeit rüsten, und der Wahrsager solle daran teilnehmen. Hatte er geklagt, daß alles seicht und oberflächlich sei, so will ihm Zarathustra Gedanken von einer Tiefe zeigen, der er noch nicht gewachsen ist („ein Meer, in dem er ertrinken kann").

Daß aber Zarathustra den Traumdeuter lange anblickt und dabei den Kopf schüttelt, deutet darauf hin,

daß dieser doch nicht den ganzen Sinn des Traumes erfaßt hat. Aber Zarathustra selbst enthüllt ihn jetzt noch nicht.

Von der Erlösung

Hat das letzte Kapitel von der Überwindung des Pessimismus gehandelt, so bringt dieses das Mißraten der Menschen zur Sprache, das ja am meisten Zarathustra zum Pessimismus bringen könnte. Die „große Brücke", an der er die Krüppel und Bettler (die geistig Entarteten und Bedürftigen) trifft, ist der Weg vom Menschen zum Übermenschen (vgl. S. 16 u. 18).

Mit einem Scherzwort lehnt Zarathustra die Bitte des Bucklichten um die Heilung der mannigfachen Gebrechen ab, schlimmer noch als ein Fehlen sei ein Zuviel bei den Menschen, das Übermaß irgendeiner Fähigkeit, wie z. B. das des bloßen Aufnehmens (das bedeutet der Mensch mit dem ungeheuren Ohr, den das Volk für ein „Genie" hält, da es den bloßen Nachahmer und Wiedergeber mit dem wirklich Schöpferischen verwechselt).

Unerträglich wäre für Zarathustra das Leben unter den Menschen, wenn er nicht den Menschen der Zukunft schaute und an ihm schüfe. Dies führt auf die Frage, deren Beantwortung ja das zweite Buch hauptsächlich gewidmet ist: „wer ist Zarathustra?" (Ähnlich wie Jesus seine Jünger vor die Frage stellt: was haltet ihr vom Menschensohn?) Alle die Antworten, die Zarathustra darauf versuchsweise gibt, treffen zu (S. 205 unten) Er ist „Versprechender und Erfüllender, Erobernder und Erbender, Herbst und Pflugschar (Frühling), Arzt und

Genesener, Dichter und Wahrhaftiger, Befreier und Bändiger (seiner Leidenschaften), Guter und Böser (im Urteil der „Guten und Gerechten"). Seine innere Fülle unterscheidet ihn so von dem „Bruchstückhaften" (S. 206) der Menschen. Darum kann er ihnen Erlöser sein. Aber nicht von diesem Leben überhaupt will er sie erlösen wie Jesus, sondern von dem Mißraten dieses Lebens. Nicht mehr soll der „Zufall" über das Werden der Menschen herrschen, sondern der dem Ideal zustrebende Wille. Er wiederholt sein erlösendes Wort „Wollen befreit" (vgl. S. 125). —

Aber ein Einwand erhebt sich dagegen: Ist nicht der Wille selbst durch Vergangenes (also Unabänderliches) bestimmt und gebunden?

Gewiß, der Wille leidet an diesem Unabänderlichen. Daher stammt der „Geist der Rache" (S. 207), dem Nietzsche so gram ist. Dieser Geist der Rache aber wirkt auch in dem, was man — beschönigend — „Strafe" und „Gerechtigkeit" nennt. Er wirkt in jener Lehre (Schopenhauers; vgl. oben S. 1 f.), die Unseligkeit des Willens zum Leben sei selber Strafe, denn alles Leben, ja alles Dasein sei Schuld, und Erlösung von dieser Schuld und damit dem Leid des Daseins gebe es erst, wenn der Wille zum Leben gebrochen sei, so daß er das Dasein nicht mehr bejahe, sondern verneine.

Diese „Erlösungslehre" (Schopenhauers) weist Zarathustra hier zurück als ein — seinen Jüngern bekanntes — „Fabellied des Wahnsinns" (S. 208). Aber — so lautet nun seine Lehre — ganz befreien wird sich der Wille von diesem Leiden an seiner Vergangenheit und von dem Geist der Rache, der daher stammt, nur dann,

wenn er auch zu der Vergangenheit und allem, was darin „Bruchstück, Rätsel, grauser Zufall" war, „ja" sagt. Dann erst wäre er frei von dem törichten, reuevollen Wühlen im Vergangenen, Unabänderlichen; dann wäre der Wille sich selbst „Erlöser" (von der Last der schlimmen Vergangenheit) und „Freudebringer", dann lernte er „Versöhnung" mit der (vergangenen) Zeit und „Höheres als Versöhnung", nämlich liebendes Umfassen und segnendes Jasagen. Dann erst lernte er nicht bloß die bessere Zukunft, sondern auch die Vergangenheit wollen, er lernte gleichsam das „Zurückwollen".

Bei diesem Worte aber stutzt Zarathustra erschreckt, als sei es ihm in der Übereilung entfahren, und er blickt forschend seine Jünger an, ob sie es nicht gemerkt. Durch ein Scherzwort sucht er sie abzulenken.

Aber der Bucklichte hat Verdacht geschöpft (den Bucklichten schreibt ja das Volk besonderen Scharfsinn zu). Er hatte bereits gemerkt, daß Zarathustra zu den Krüppeln anders gesprochen hat als zu seinen Jüngern. (Denn jene hatte er ja über ihre Gebrechen scherzhaft zu trösten gesucht, während er seinen Jüngern gegenüber voll Schmerz über das Mißraten der Menschen klagte und sich als den Erlöser offenbarte.)

Dem Bucklichten antwortet Zarathustra mit dem spaßhaft klingenden, aber sehr ernst gemeinten Wort: „Mit den Bucklichten darf man schon bucklicht reden" (d. h.: man darf sich der geistigen Art und Armut der Mißratenen anpassen).

Als nun aber der Bucklichte weiter forscht: „Warum redet Zarathustra anders zu seinen Schülern — als zu sich selber?", erhält er keine Antwort mehr. Dies

Schweigen Zarathustras (ebenso wie sein plötzliches Verstummen bei dem Worte „Zurückwollen") läßt uns ahnen, daß er etwas Schwerwiegendes noch seinen Jüngern verschweigt.

Von der Menschen-Klugheit

In dem vorangehenden Abschnitt steht der Satz: „Das Jetzt und das Ehemals auf Erden — das ist mein Unerträglichstes" (S. 205). Und warum? „Immer findet mein Auge das gleiche: Bruchstücke und Gliedmaßen — aber keine Menschen!"

Wie hat Zarathustra es gleichwohl ertragen, unter den Menschen zu leben?

Durch eine „Menschen-Klugheit", die er in diesem Abschnitt schildert.

Schwer war dieses Ertragen; denn in ihm lebt ein doppelter Wille: Hinauf zum Übermenschen! und doch: bei den Menschen bleiben! denn sie will er ja mit emporreißen. Darum aber muß er ihre wirkliche Armseligkeit nicht sehen wollen. Darum muß er sich willig von den Menschen betrügen lassen, er muß ihre Eitelkeit schonen (im Grunde spricht ja eine rührende Bescheidenheit aus ihr, S. 212), und er freut sich auch des Bösen, wenn es nur Leidenschaft, Größe hat. Und soll die Menschheit im Guten wachsen, so wird sie es auch im Bösen tun, dem „Übermenschen" wird ein „Überdrache" entsprechen, S. 213 (wie nach christlicher Lehre mit dem wiedergekommenen Christus der Antichrist streiten wird).

Freilich den Gegenwärtigen ist alles Große so fremd, daß ihnen wohl auch ein Übermensch als „furchtbar",

als „Teufel" erscheinen würde. Aber eben darum kann er diese Gegenwärtigen nur „verkleidet und gut geputzt", nur als die „Guten und Gerechten" sehen. Und seinen geistigen Abstand von ihnen und damit sich selbst zu verkennen, das ist die letzte Lehre seiner „Menschen-Klugheit". Sie ist also gleichsam eine praktische „Philosophie des Als-Ob".

Die stillste Stunde

Zarathustra hat seinen Jüngern in immer neuen Wendungen und von immer neuen Gesichtspunkten aus gezeigt, wer er sei und wie sich seine Lehre von der Lehre falscher „Führer" und „Erlöser" unterscheide. Nunmehr aber muß er wieder in seine Einsamkeit zurück. Was ihn dazu treibt, wird in diesem Kapitel nicht sowohl geschildert, als in geheimnisvollen Andeutungen uns zu erraten aufgegeben ...

Eine innere Stimme, die Stimme seines Gewissens, mahnt ihn, eine Lehre, die er bis jetzt verschwiegen hat, zu verkünden. Unerbittlich wiederholt sie diese Mahnung allen Ausflüchten Zarathustras gegenüber. Und da er sich dennoch weigert, gebietet sie ihm, wieder in die Einsamkeit zurückzukehren, um selbst reif zu werden für die Verkündung einer Lehre, die selbst schon ausgereift ist (S. 218). So nimmt er Abschied von seinen Jüngern, er deutet ihnen an, daß er ihnen noch etwas zu geben hat, aber er sagt immer noch nicht, was es ist und warum er es ihnen noch verschweigt.

Schon beim Abschied am Schlusse des ersten Buches war von Zarathustra gesagt: „Er schwieg wie einer,

der nicht sein letztes Wort gesagt hat.“ Nunmehr haben wir beobachtet, wie eine Reihe von Abschnitten des zweiten Buches in geheimnisvollen Andeutungen ausklingen, so „das Tanzlied“ (S. 159), die Abschnitte „Von großen Ereignissen“ (S. 196), „Der Wahrsager“ (S. 202), „Von der Erlösung“ (S. 209), „Die stillste Stunde (S. 219).

Die Lösung des Rätsels wird erst das nächste Buch bringen.

DRITTER TEIL

Der Wanderer

Zarathustra ist nun auf der Wanderung nach seiner Bergesheimat. Zunächst führt sie ihn über ein Gebirge und dann über ein Meer. Das Selbstgespräch, das er beim Besteigen des Gebirges führt, läßt uns den Sinn dieses symbolischen Vorgangs erraten. Er ist immer ein „Wanderer"; es gibt für ihn kein geistig-sittliches Stillestehen. So bestätigt Zarathustra in seiner Person seine Lehre, daß alles Unvergängliche, alles Göttliche nur „ein Gleichnis" ist. Geistiges Leben ist eben immer — Leben, und damit Veränderung, Entwicklung, „Wandern". Das absolut Vollkommene, Ewige — das Ziel des Geistes — es bleibt stets Idee und wird nie Ereignis.

In diesem Gedanken aber liegt ein Doppeltes: der Weg geht aufwärts, aber immer bleiben auch Niederungen da, aus denen man emporstrebt; der Weg geht zum Besseren, Größeren, Vollkommeneren, aber stets wird auch das Schlechte, Kleine, Mißratene da sein. Es ist diese Doppelheit im tiefsten Wesen unseres Werterlebens begründet, sofern uns das Wertvolle nur im Unterschied und Gegensatz zum Wertwidrigen zum Bewußtsein kommt.

Der Gedanke an jenen unendlichen Weg zu stets größeren Höhen, das war auch der Grundgedanke der deutschen idealistischen Philosophie, eines Kant und Fichte (die freilich dabei von dem christlichen Gottesbegriff nicht loskamen). Dieser Gedanke gab jener Philosophie ihre

Zuversicht, ihren seelischen Schwung, ihren Enthusiasmus des Wollens.

Schopenhauer hatte dagegen nicht die Sonnenseite, sondern nur die Nachtseite jenes Gedankens gesehen. Sein reizbares, für jegliches Mit-Leiden empfängliches Gemüt hatte nicht sowohl Gefühl für das Kraftvolle, Sieghafte, Beseligende in allem Leben, sondern nur für seinen Schmerz, seine Kleinheit und Niedrigkeit. So wurzelt in seiner zum Pessimismus neigenden Gemütsanlage seine Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben als der — Erlösung. Den Menschen ist ja doch nicht zu helfen, alles Streben zum Ideal macht das Leben doch nicht anders und besser. „Alles ist leer, alles ist gleich, alles war", so tönte die traurige Weise des „Wahrsagers" (S. 197).

Zarathustra aber hatte verheißen, er wolle auch ihm noch „ein Meer zeigen, in dem er ertrinken könne" (S. 202).

Nun ist er auf dem Weg zu diesem Meere, und da er auf die Höhe des Gebirges gelangt ist, sieht er „diese schwarze, traurige See" unter sich (S. 225). Zu ihm muß er noch hinabsteigen, über es muß er noch hinüber, um zu seinem letzten und höchsten Gipfel zu gelangen.

Bis jetzt hatte er mit der deutschen idealistischen Philosophie nur den Blick auf die Idee und damit auf die Höhe gelenkt; freilich hatte er dort nicht Gott, sondern den „Übermenschen" geschaut.

Gewiß war ihm das Kleine, Schlechte, Verächtliche nicht außer Sicht gekommen, aber er hatte es gleichsam nur im Kampfe angeblickt als den Gegner, der endlich einmal überwunden und vernichtet werden könne und müsse. Nunmehr aber ist ihm klar geworden, daß dies

nie der Fall sein wird, daß „der kleine Mensch ewig wiederkehren wird" (S. 319).

Schopenhauer hatte vor allem an der Unlust, dem Leid und Schmerz, der Enttäuschung und dem Unglück des Lebens gelitten. Für Nietzsche bedeutet diese Art des Unwerts wenig gegenüber dem sittlichen Unwert. Er trachtet ja nicht nach Glück, er trachtet nach seinem „Werke" (S. 476). Aber daß die Menschen zu klein sind für ihr „Werk" (d. h. ihre Aufgabe, sich der Idee des Übermenschen zu nähern), daß sie dafür kein Verständnis und keinen Willen haben, daß sie gegenüber dieser Aufgabe kläglich versagen und alles Hohe zu ihrer Niedrigkeit herabziehen, dieses „Wissen würgt" ihn (S. 319); deshalb packt ihn der Ekel an (S. 315). So erlebt er die Nachtseite des Lebens und des Menschentums noch tiefer als Schopenhauer, nämlich als sittlichen Unwert; darum kann Zarathustra dem Wahrsager noch ein Meer zeigen, das für ihn zu tief ist, in dem er ertrinken wird.

Aber Zarathustra wird auch über diese „schwärzeste Flut" (S. 225) hinüberkommen, und dann erst wird er seine höchste Höhe erreichen und damit auch zu seinem „eigenen Selbst" (S. 223), zu seinen eigensten, ihm allein zugehörigen Gedanken (S. 238) gelangen. Denn die Idee der unendlichen Höherentwicklung, also die Idee des „Übermenschen", hat er mit dem philosophischen Idealismus gemein, das Gefühl für das Schwere und Niederziehende des Daseins mit Schopenhauer, aber sein Eigentum ist, daß er nun die große Synthese vollzieht, daß ihm „Gipfel und Abgrund jetzt in Eins beschlossen" sind (S. 224). Die Idee des „Übermenschen" muß so

gefaßt werden, daß in ihr nicht nur das Gefühl für die Höhe, sondern auch für die Niederung des Menschenlebens wirkt.

Daß dies der Sinn der Lehre von der „ewigen Wiederkunft“ ist, hat Nietzsche ausdrücklich S. 319 f. gesagt. „Ewig kehrt er wieder, der Mensch, deß du müde bist“ — so gähnte meine Traurigkeit ... Mein Seufzen und Fragen unkte und würgte und nagte und klagte bei Tag und Nacht: — „ach, der Mensch kehrt ewig wieder! Der kleine Mensch kehrt ewig wieder!“ ... Und ewige Wiederkunft auch der Kleinsten — das war mein Überdruß an allem Dasein!“

Wir erraten nunmehr auch, welches jener letzte Gedanke ist, den bis jetzt Zarathustra seinen Jüngern noch nicht mitzuteilen vermochte, und auf den nur in rätselhaften, düsteren Andeutungen hingewiesen wurde. Es ist der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Kleinmenschlichen. An dieser Erfahrung hat Nietzsche augenscheinlich am tiefsten gelitten, sie war die härteste Versuchung für seinen Idealismus. Und in der Tat, diese Erfahrung flüstert uns gleichsam zu: Wozu alles Streben, aller Kampf mit seinen Entbehrungen und Selbstüberwindungen: es nützt ja doch nichts, den Menschen ist nicht zu helfen, sie bleiben sich doch immer gleich!

Solcher Pessimismus aber verbindet sich leicht mit dem weichlichen Mitleid, das uns sagt: Warum also an den Menschen hohe und harte Anforderungen stellen? Ist es nicht die letzte Weisheit, daß man sein Leben sich möglichst angenehm und behaglich mache und auf alle Ideale als auf unreif-phantastische Träume verzichte?

Damit sind wir aber auf dem Weg zum letzten Menschen. Soll dieser Weg wirklich vermieden werden (und darin sieht doch Nietzsche seine große Aufgabe, vgl. oben S. 21), so muß die Nachtseite des Lebens in all ihrer düsteren Trauer erfaßt und doch ertragen werden — um der Sonnenseite willen; es muß erlebt werden, daß die „Lust" des Lebens doch noch tiefer ist als „Herzeleid" (S. 471).

Somit zeigt sich auch, daß die Lehre von der „ewigen Wiederkunft", der zweite Hauptgedanke unseres Werkes, nicht selbständig und unvermittelt neben dem ersten, der Idee des „Übermenschen" steht, sondern daß er sich jener einordnet: der Übermensch muß sich gerade daran als solcher bewähren, daß er auch den Pessimismus in seiner ganzen Tiefe erlebt, ihn aber überwindet, daß er Herr wird über den Ekel an der ewigen Wiederkunft der kleinen Menschen. —

Mehrfach hat sich uns — bei allem Gegensatz — die Verwandtschaft des Gottesbegriffs und der Übermenschenidee aufgedrängt. Stets erhob sich gegen den Gottesglauben das sogenannte Theodizee-Problem: Wenn Gott existiert, wie ist dann die Existenz des Übels und des Bösen zu erklären? In der ewigen Wiederkunft des kleinen Menschen liegt gleichsam das Theodizee-Problem der Übermenschenidee. Wozu danach streben, wenn das Kleine immer wiederkehrt? Nietzsches Lösung, abstrakt formuliert, lautet: weil nur in Kampf mit dem Kleinen das Große errungen werden kann, weil nur im Gegensatz zum Unwert der Wert für uns wirklich wird. —

Wir mußten etwas ausführlicher werden, um den Hauptgedanken der beiden letzten Bücher, den Gedanken

der „ewigen Wiederkunft" in seinem Sinn klarzustellen und seinen engen Zusammenhang mit dem beherrschenden Gedanken der beiden ersten Bücher der Übermenschenidee aufzuweisen.

Vom Kapitel „Der Wanderer" bedarf nach dem Gesagten wohl nur noch der Schluß einer kurzen Erläuterung. Das Meer, „das dunkle Ungeheuer", an dem Zarathustra mitfühlend steht, ist ihm hier Symbol der Nachtseite des Lebens und damit auch alles Klein-Menschlichen. Daß er zu diesem weichliches Mitleid fühle, jene schwächliche „Liebe", die alles versteht und verzeiht, das ist seine „Gefahr" (S. 227; vgl. S. 476). Daß er aber dieser gefährlichen Versuchung nicht widersteht, dadurch „vergeht" er sich zugleich an seinen Freunden. Gewiß sind sie „höhere Menschen", aber Zarathustra weiß, daß „allzumenschlich auch die Größten noch sind" (S. 320). Darum darf er selbst auf seine Freunde keine schwächliche Rücksicht mehr nehmen, er darf ihnen nichts von der strengen Forderung des Ideals erlassen: er „vergeht" sich sonst an ihrer Zukunft, und an der Menschenzukunft überhaupt.

Vom Gesicht und Rätsel

Die Schiffsleute, mit denen Zarathustra über das Meer fährt, sind „kühne Sucher, Versucher", Menschen, die „weite Reisen tun" und „nicht ohne Gefahr leben" mögen. Solchen Menschen gegenüber gewinnt er es über sich, seinen schwersten Gedanken, den der „ewigen Wiederkunft" ausführlicher auszusprechen, freilich auch hier nur im rätselhaften Traumgesicht.

Der „Zwerg", der seinen Aufstieg hemmt und lähmt, ist uns schon von früher (vgl. oben S. 91 f.) bekannt, es ist der Geist der Schwere, Nietzsches eigene Anlage zum Pessimismus. Er träufelt ihm „Blei durch sein Ohr" — eine Anspielung auf die bekannte Szene im „Hamlet". Der Sinn der „Bleitropfgedanken" ist: Du hast dich zu deinem Übermenschenideal emporgeträumt, aber nun mußt du wieder „fallen" — hinab zum wirklichen Menschen, zum kleinen Menschen. So wird der Stein (das Ideal), den du emporschleudertest, auf dich zurückfallen, dich steinigen, da der wirkliche Mensch dir im Lichte des Ideals erst recht unerträglich ist.

Aber Zarathustra geht mutig zum Angriff gegen den Pessimismus vor. Er zeigt dem „Zwerg" im Bilde seinen „abgründlichen Gedanken", den selbst dieser nicht tragen könnte, daß nämlich das Allzu-Menschliche nicht nur jetzt da sei, sondern ewig wiederkommen werde.

Man hat die Rede vom „Torweg"-Augenblick (nämlich: der Gegenwart), in dem die zwei „Ewigkeiten": Vergangenheit und Zukunft zusammenstoßen, bisher wörtlich genommen und der Lehre von der Wiederkunft den Sinn gegeben, daß schlechthin alles Geschehen, also der ganze Weltprozeß bis in die kleinsten Einzelheiten („die langsame Spinne im Mondschein", S. 232) sich unzähligemal wiederhole.

Aber was sollte ein solcher Weltfilm, der immer wieder abrollte? Dann wäre das Weltgeschehen ein eintöniger Mechanismus, dessen Ablauf durch das Vergangene ein für allemal vorgeschrieben wäre, in dem nichts „Neues" mehr sich verwirklichen könnte! Traut man diesen Gedanken Nietzsche zu, der einen so tiefen

Sinn hatte für das Schöpferische des Geisteslebens? Diesen Auslegern gelten die Worte, die Zarathustra der Deutung des „Zwerges" („die Zeit selber ist ein Kreis") entgegenhält: „Mache es dir nicht zu leicht."

Und warum soll die Rede von der „ewigen Wiederkunft" nicht symbolisch gemeint sein, da doch in unserem Werke so vieles symbolisch gemeint ist, und da insbesondere in diesem Kapitel rätselhafte Traumgesichte uns vorgeführt werden, deren Deutung auch für die „Rätselfrohen", die „Sucher und Versucher" eine schwere Aufgabe sein soll (S. 234).

Und ist nicht ebenso das zweite Traumgesicht, das vom Hirten, dem die Schlange in den Schlund gekrochen (S. 233 f.), symbolisch gemeint?

Wie es zu deuten sei, hat uns in diesem Falle Nietzsche selbst gesagt (S. 318 ff.): „Der große Überdruß am Menschen — der würgte mich und war mir in den Schlund gekrochen." Aber „ich biß jenem Untier den Kopf ab und spie ihn von mir".

Also der Hirt ist Zarathustra selber, der seinen Ekel am kleinen Menschen und damit seinen Pessimismus selber überwindet. Zarathustra ist aber hier — wie so oft — zugleich die Darstellung des Übermenschen.

Derselbe Abschnitt, der uns den zweiten Traum deutet, enthüllt uns auch den Sinn des ersten und damit den eigentlichen Sinn der Wiederkunftslehre: „Ewige Wiederkunft auch des Kleinsten! — das war mein Überdruß an allem Dasein!" (S. 320.)

Es gibt freilich Stellen in anderen Werken Nietzsches, besonders aber in nachgelassenen Aufzeichnungen, die eine wörtliche Auffassung der Wiederkunftslehre nahe-

legen. Damit ist aber noch nicht erwiesen, daß diese Auffassung für den „Zarathustra“ zu Recht besteht. Bei dem reichen und unaufhörlich sich entwickelnden Geiste Nietzsches wäre eine Umbildung der Lehre von einem wörtlichen zu einem symbolischen Sinn sehr wohl möglich. Auch äußerte Nietzsche selbst einmal: seine Werke seien immer ganz anders geworden, als er sie intendierte (E. Förster-Nietzsche, „Der einsame Nietzsche“, S. 268).

Prüft man übrigens jene obenerwähnten Stellen näher, so erkennt man, daß es Nietzsche bei ihnen nicht darauf ankam, die ewige Wiederholung alles Geschehens gleichsam kühl theoretisch als eine Wahrheit zu verkünden, sondern ihm lag an ihrer Wirkung aufs Gefühl. So heißt es z. B. im vorletzten Aphorismus des vierten Buches der „Fröhlichen Wissenschaft“: „. . . Wenn jener Gedanke [der ewigen Wiederkehr] über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage in allem und jedem: ‚Willst du dieses noch einmal und noch unzählige Male?‘, würde als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müßtest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach nichts mehr zu verlangen als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung.“

Es handelt sich also auch bei dieser Auffassung der ewigen Wiederkunft nicht um eine beweisbare Lehre, sondern um eine dichterische Intuition, die für Nietzsche eine reiche Gefühlsbedeutung hatte: sie verleiht unserem Leben, das die christliche Religion als ein flüchtiges verachtet, Ewigkeitswert; sie veranlaßt den Menschen zu ernster Prüfung seines Handelns: „Ist es so, daß

ich es unzähligemal tun will?" Sie ist endlich ein Prüfstein für die seelische Stärke des Menschen: hat er die Kraft, zu der ewigen Wiederkehr auch alles Schweren und Verächtlichen ja zu sagen?

Von der Seligkeit wider Willen

Da Zarathustra wieder fern ist von seinen Freunden, hat er seinen Schmerz überwunden und Seligkeit kommt über ihn, aber Seligkeit wider seinen Willen. Das will besagen: er für sich allein kann gefühlsmäßige Umwandlungen seines Pessimismus ertragen und dabei das beseligende Hochgefühl seines Schaffens erleben. Aber noch wagte er es nicht, seinen „abgründlichen Gedanken heraufzurufen", d. h. dem Gedanken von der ewigen Wiederkunft des menschlich Kleinen klar und ohne verhüllende Bilder ins Auge zu sehen und ihn von Grund aus zu überwinden. Wenn ihm das gelungen sein wird, so will er sich auch „des Größeren noch überwinden" (S. 238): er will diesen Gedanken trotz all seiner niederdrückenden Schwere auch seinen Jüngern noch verkünden. „Gefährten" hatte er einst gesucht (S. 236), aber er hatte keine gefunden: erst schaffen muß er sich solche. Aber noch sind sie zart wie die jungen Pflanzen einer Baumschule. Erst später werden sie es lernen, allein zu stehen, wie knorrige Bäume, die auch einzeln den Stürmen trotzen. Dann werden sie vielleicht reif werden, den Wiederkunftsgedanken zu ertragen.

Um ihretwillen muß sich also Zarathustra reif machen, selbst dieses Gedankens Herr zu werden, und stark und „mitleid"los genug, ihn zu verkünden. Schwersten Prü-

fungen setzt er sich darum aus: er will allem Kleinen, Mißratenen, Verächtlichen im Menschenleben voll ins Antlitz schauen. Daß nun Seligkeit wider Willen über ihn kommt und auch bei ihm bleibt (S. 239), das deutet darauf hin, wie dies beglückende Gefühl des Lebens und Schaffens ihn auch bei den schwersten Aufgaben nicht verläßt.

Vor Sonnen-Aufgang

Das geradezu religiöse Gefühl innerer Beseligung durchwaltet auch diesen Abschnitt: diesen Preis des Himmels. Nicht der Sonne, dem Symbol der „schenkenden Tugend" und damit des „Übermenschen", gilt diesmal sein Lied, sondern dem Himmel, über den Sonne und Sterne Tag und Nacht wandeln. Der Himmel, der sich wie eine „arzurne Glocke" über allem wölbt und gleichsam alles „segnet" (S. 242), er ist ihm ein Symbol für das „ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen" (S. 241).

Wie der christliche Fromme durch sein Vertrauen auf die göttliche Weisheit und Vorsehung zu der Überzeugung kommen kann, daß alle Dinge, auch das Übel und das Böse, ihm „zum Besten gereichen" müssen, so ist nun der gottlose Zarathustra zu der inneren Stärke und Seligkeit gelangt, die ihn alle Dinge „segnen" läßt.

Aber gerade die Überzeugung beglückt ihn, daß nicht schon durch einen ewigen „vernünftigen" Willen alles im voraus geordnet ist: dann wäre ja kein Raum für „göttliche Zufälle" (S. 243), für wirkliches Neuschaffen im Hochgefühl („Übermut") des schöpferischen Menschen.

Wer aber nicht dazu gelangt, das Dasein in allem

zu segnen, der soll „lernen ihm zu fluchen". Solch offener entrüsteter Pessimismus ist ihm noch lieber als die Leisetreterei der „Halbundhalben", die alle Gegensätze abschwächen. Ihr Symbol sind ihm die „ziehenden Wolken", die ihm das „Ja und Amen!" des Himmels rauben und doch auch nicht „Donner- und Wetterflüche" bringen.

Von der verkleinernden Tugend

1. Ehe Zarathustra in seine Einsamkeit zurückkehrt, sieht er sich noch einmal bei den Menschen um. Er findet: „Es ist alles kleiner geworden." Die kleinen neugebauten Häuser sind nur ein Symbol dafür, daß alles, was diese Menschen schaffen an Werken und Einrichtungen, aus engen, kleinen Seelen stammt. Ein großer, aufrechter Mensch findet hier keine Stätte.

2. Dies Kleinerwerden der Menschen rührt her von ihrer Lehre über Glück und Tugend. Im Grunde ist ihr oberstes Ziel dies „Behagen" des kleinen Glücks.

Wir kennen diese Glücksmoral schon von früher: sie hatte der „Weise" verkündet, „der gut vom Schlaf und von der Tugend zu reden wußte" (S. 37 ff.); es ist auch die Moral der „letzten Menschen" (S. 19 f.).

Begreiflicherweise verstehen diese „kleinen Leute" Zarathustra nicht, wenn sie auch über ihn reden, die Jugend vor ihm warnen und durch Schmähungen („Husten", S. 247) seine Stimme zu übertönen suchen. Sogar ihr Lob ist ihm peinlich.

Auch bei ihnen gilt der „Fortschritt" (S. 248), aber es geht sehr langsam voran, und mancher sieht den Fortschritt in der Wiederherstellung des Alten. Viel

Lebenslüge, viel Willensschwäche findet sich unter ihnen und viel Schmeichelei gegenüber dem Pöbel: niemand wagt mehr zu herrschen. Ihre „Tugend" stammt aus Feigheit und Mittelmäßigkeit.

3. Die tiefen ethischen Probleme und Gedanken Zarathustras verstehen sie nicht; sie erwarten von ihm eine Moral in *ihrem* Sinne, eine Lehre der *Lebensklugheit*. Aber er ist nicht gekommen, daß er „vor Taschendieben warnte" (S. 250).

Ihre „Lehrer der Ergebung" entsetzen sich über Zarathustras Gottlosigkeit.

Man erkennt hier, wie Zarathustras „Ja- und Amensagen" zu allem (vgl. oben S. 109) sich sehr unterscheidet von der christlichen Ergebung in den göttlichen Willen. In dieser sieht Zarathustra nur Schwäche, Feigheit, Willenlosigkeit. Er selbst sagt auch zu allem, was der Weltlauf bringt: „ja", aber er formt es mit starkem Willen nach seinem eigenen Sinn. („Ich koche mir noch jeden Zufall in *meinem* Topf.")

Ihrer Lehre von der „*Nächstenliebe*" stellt er die Mahnung entgegen „sich selber zu lieben" — mit „der großen Verachtung" unseres *wirklichen* Selbst, mit der „großen Liebe" zu unserem *idealen* Selbst.

Auf dem Ölberge

Einen Fingerzeig für den Sinn dieses Abschnitts gibt eine frühere Stelle (S. 237). Als Zarathustra voll Liebe und Seligkeit bei seinen Jüngern weilt, da gelüstet es ihn nach „Frost und Winter"; er seufzt: „Oh, daß Frost und Winter mich wieder knacken und knirschen machten!"

So ist der Winter Symbol des Harten und Schweren

im Leben, daß dieser „schlimme Gast“ (den er „ehrt“) ihm zu Hause „die Fliegen wegfängt und vielen kleinen Lärm stille macht“, bedeutet, daß großes Leid uns kleine Sorgen vergessen läßt.

Lieber sitzt er in der kalten Stube, als daß er sich beim warmen Ofen („dem dickbäuchichten Feuergötzen“) verzärtelt. Er haßt eine Gottesverehrung, die das Herz mit weichlichen, „brünstigen“ Gefühlen erfüllt, aber den Kopf „dumpf“ macht und in Dunst hüllt.

Zarathustra schildert nun sein Leben im Winter, d. h. in schwerer Zeit (wobei manche Züge von Nietzsches Lebensgewohnheiten verwendet sind). Der Sinn ist: nicht wehleidig sein, sondern die Härten des Lebens tapfer ertragen!

Und nun folgt noch ein zweiter Hauptgedanke in diesem Abschnitt: Der lichte Winterhimmel (der hinter seinem hellen Grau auch die Sonne „verschweigt“), er ist für Zarathustra ein „himmlisches Gleichnis seiner Seele und seines Mutwillens“ (mutigen Willens, S. 255). Er muß die Sonne (sein inneres Glück in allen „Winterstürmen“ des Lebens) verbergen, sonst ertrügen die neidischen, vergrämten Seelen der Menschen seine Seligkeit nicht. Auch wollen sie immer mitleidig sein (weil sie darin ihrer kümmerlichen Überlegenheit froh werden). So „erbarmt er sich ihres Mitleids, er gibt ihnen Gelegenheit es zu üben, indem er „Winternöte“ und „Schneehimmelhüllen“ um sein Glück legt (S. 256).

Er hat auch im Winter des Lebens den „Sonnenwinkel“ seines „Ölbergs“ (S. 257), wo er sich „die Füße warm läuft“ (d. h. innerlich froh wird) und „alles Mitleids spottet“.

Auch hier mag ein Zug aus dem Winterleben Nietzsches

an der Riviera verwerfet sein. Dort fehlt es ja nicht an sonnigen, olivenbepflanzten Höhen. Da aber des öfteren Zarathustra dem Jesus der Evangelien entgegengestellt wird, so läßt doch auch hier die Überschrift „Auf dem Ölberge" diese Absicht vermuten. Jesus bittet auf dem Ölberg, daß der Kelch des Leidens an ihm vorübergehe. Zarathustra ehrt das Leiden als einen strengen Gast und weiß trotz des Leidens sein Glück zu wahren. Jesus fleht um Mitleid, Zarathustra spottet des Mitleids. —

Vom Vorübergehen

Der Sinn dieses Abschnitts ist: Kritik und Tadel, auch wenn sie inhaltlich berechtigt sind, sind doch nicht im Munde eines jeden berechtigt; sie müssen aus Liebe, nicht aus Rachsucht kommen. Wo man aber nicht mehr lieben kann, da soll man schweigend „vorübergehen".

Die Kritik, die der „Narr" am großstädtischen und höfischen Leben übt, erinnert vielfach an den Abschnitt „Vom neuen Götzen" (S. 69 ff.).

Die Worte: „Durch Grunzen verdirbst du nur noch mein Lob der Narrheit" (S. 26) enthalten eine Anspielung auf des Humanisten Erasmus († 1536) berühmtes Buch „Lob der Narrheit". Nietzsche aber verwendet das Wort „Narrheit" gern, um das Irrationale, Zufällige, Unvorhersehbare des Weltgeschehens (das er hochschätzt) zu bezeichnen. Vgl. S. 243.

Von den Abtrünnigen

1. Viel Tapferkeit und Ausdauer gehört dazu, das Leben ohne die Scheintröstungen des kirchlichen Glaubens

zu ertragen. Gar mancher, der in der Jugend nach „Licht und Freiheit" verlangte und mutig diesem Glauben entsagte, schleicht sich nachher wieder zu ihm zurück.

Geistigen Führern zur Freiheit und Selbständigkeit, wie Zarathustra es ist, wird es nicht leicht sein, die rechten Gefährten zu finden. Ganz Unselbständige oder solche, die ihn noch überbieten („Leichname und Possenreißer", vgl. oben S. 14 und S. 15) werden sich zunächst zu ihm gesellen; sodann unreife junge Leute mit „viel unbärtiger Verehrung" (S. 264).

2. Solche „Jünger" werden dann leicht wieder „fromm". Aber sie haben doch schon zu viel von dem freien kritischen Denken geschmeckt, sie können nicht mehr mit gutem intellektuellem Gewissen gläubig sein. Darum ist es für sie „eine Schmach, zu beten" (S. 265), was es für die naiv Gläubigen nicht ist.

Die folgende Schilderung einer Zeit, in der „die Nachtvögel wieder ausfliegen", dürfte auch für unsere Zeit „passen", ja für diese vielleicht noch besser als für den Beginn der achtziger Jahre, da dies geschrieben wurde. Viele lernen auch heute gern das „Gruseln" bei „gelehrten Halbtollen", wobei heute nicht nur an die Spiritisten zu denken ist, auf die Nietzsche anspielt.

Unter den „Nachtwächtern", die „alte Sachen" aufwecken, sind Theologen und etwa „gläubige Philosophen" zu verstehen, die sich mit veralteten religiösen Problemen noch abgeben. Selbst wenn sie zweifeln, erscheint das Nietzsche lächerlich. Für ihn ist ja dem Gottesglauben gegenüber nicht einmal mehr Zweifel am Platz, sondern nur entschiedene Verneinung. Was ihm am Gottesbegriff noch haltbar scheint, ist allein die Idee des „Über-

menschlichen“. Diese aber kann und soll in zahllosen konkreten Idealen ihrer Verwirklichung entgegengehen, nicht bloß in einer Gestalt. Dies der Sinn der Worte: „Ist das nicht Göttlichkeit, daß es Götter, aber keinen Gott gibt“ (S. 268).

Die Heimkehr

Nun ist Zarathustra wieder in seiner „Heimat Einsamkeit“. Sie beseligt ihn, sie bedeutet ihm nicht „Verlassenheit“. Gerade da er unter den Menschen weilte, also gar nicht „einsam“ war, hat er die Qual der „Verlassenheit“ gekostet.

An den Jubel über die wiedergewonnene Einsamkeit schließt sich die Klage über die Kleinheit der Menschen und Erinnerung an seine „größte Gefahr“, dieses Menschenwesen zu schonen und zu bemitleiden (S. 272).

Von den drei Bösen

1. Im Traum sieht Zarathustra, wie er „auf einem Vorgebirge jenseits der Welt“ steht und die Welt abwiegt — hier schaut sich Nietzsche selbst, wie er nachsinnt über seine große Frage: den Wert der Welt. Was überwiegt: Wert oder Unwert?

Den Unwert sich nicht verhüllen, abschwächen, beschönigen, sondern ihn tief fühlen und klar erkennen: das ist der Sinn des Gedankens der ewigen Wiederkunft alles Kleinen und Wertwidrigen. Aber daß doch der positive Wert überwiege oder zum überwiegenden gemacht werden könne: das ist die Überzeugung, die ihm die Stärke gibt, den Wiederkunftsgedanken zu ertragen.

Zum positiven Werte der Welt gehört auch, daß sie der Wissenschaft und Philosophie (der „Tagesweisheit", S. 274) meßbar und ergründbar ist; daß sie keine „unendliche" Welt ist. (Auch in diesem Gedanken stimmt Nietzsche mit der griechischen Philosophie überein.)

Vor allem aber versöhnt es ihn mit der Welt, daß er in dem, was als das Böseste verflucht wird, überragenden Wert entdeckt. Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht heißen diese drei „bestverfluchten" Dinge. Sie geben auch Antwort auf die „drei schweren Fragen", die er in die eine Wagschale wirft (S. 276).

„Auf welcher Brücke geht zum Dereinst das Jetzt?" Auf der Brücke der „Wollust", der leiblichen und geistigen Zeugungslust.

„Nach welchem Zwange zwingt das Hohe sich zum Niederen?" Nach dem Zwange der Herrschsucht, die das Hohe treibt zum Niederen zu kommen, damit es auf seiner Höhe nicht vereinsame (S. 278).

„Und was heißt auf das Höchste noch — hinaufwachsen?" Die Selbstsucht, die das Selbst immer vervollkommnen, erhöhen will.

2. Die beste Erläuterung zu den Gedanken über die Wollust gibt das Kapitel „Von der Keuschheit", S. 78 ff. Beidemal verächtliche Abweisung des Gesindels, das von dem Zeugungsdrang raffiniert nur Lüste ernten will. Auf der anderen Seite natürliche, einfache Bejahung des Geschlechtstriebes gegenüber der christlichen Verdammung alles Sinnlichen. Freilich ein „Löwenwille" muß den Trieb in Schranken halten, und sein Lob soll nicht von „Schweinen und Schwärmern" zu ihrer Rechtfertigung mißbraucht werden.

Gerade in bezug auf den Zarathustra schreibt Nietzsche einmal an seine Schwester, daß „der Gedanke ihm Schrecken mache, was für Unberechtigte und gänzlich Ungeeignete sich einmal auf seine Autorität berufen würden. Aber das ist die Qual jedes großen Lehrers der Menschheit: er weiß, daß er unter Umständen und Unfällen der Menschheit zum Verhängnis werden kann, so gut als zum Segen" (E. Förster-Nietzsche, „Der einsame Nietzsche", S. 273).

Wie bei Platon schon der Trieb zur Zeugung in engste Beziehung gesetzt wird zum Trieb des geistigen Schaffens und des Erziehens, so auch bei Nietzsche. Die Sehnsucht, im geliebten Menschen das Menschenideal zu schaffen, ist ja der Sinn des erzieherischen „Eros", der „platonischen Liebe". Sie kann die verschiedenartigsten Menschen zusammenführen zu einer Geistesgemeinschaft, die noch inniger ist als Ehe.

Auch daran könnte man denken, daß der geistige Schaffenstrieb in Wissenschaft und Philosophie wie in Kunst immer auf Verknüpfung, „Synthese", auf „Einheit des Mannigfaltigen" geht (wie das vor allem Kant dargetan hat (vgl. auch oben S. 81). In diesem Sinne ist vielem, „das fremder sich ist als Mann und Weib" — „Ehe verheißen und mehr als Ehe" (S. 277). —

Auch bei der Herrschsucht wird zunächst der Unwert geschildert. Sie wirkt sich aus in Härte, Grausamkeit, Fanatismus, Eitelkeit und Stolz; sie ist auch die „Verhöhnerin aller ungewissen Tugend", d. h. sie will mit ihren Tugenden sich brüsten, sie darum bestimmt benennen; sie hat kein Gefühl dafür, daß die beste Tugend „unaus-

sprechbar und namenlos ist", „zu hoch für die Vertraulichkeit der Namen" (S. 49).

Die Herrschsucht, indem sie zum blutigen und zum geistigen Kampfe treibt, erschüttert aber auch alles Morsche und Verlogene, stellt neu die Fragen, mit denen man sich vorschnell abgefunden hat; sie zieht in den Beherrschten einen kriechenden, niedrigen Sinn, der schließlich an der Selbstverachtung zugrunde geht. Herrschsucht steigt aber auch empor zu reinen, hohen Seelen, die in ihrem Reichtum sich selbst genügen; sie flößt ihnen die Sehnsucht ein, die anderen „in den Niederungen" zu beherrschen; um sie zur eigenen Höhe emporzuheben, um ihnen mitzuteilen von der eigenen Fülle: so wird sie zur „schenkenden Tugend", Zarathustras höchster Tugend.

Er ist es auch, der die „heile, gesunde Selbstsucht, die aus mächtiger Seele quillt", zum erstenmal als Tugend pries.

Solche Tugend, in der sich ein starkes, reiches, tapferes Selbst auswirkt, scheidet sich von aller sogenannten „Tugend" der Kleinen und Schwachen, die aus Feigheit, Mißtrauen, hündischer Unterwürfigkeit stammt.

Vom Geist der Schwere

1. Wieder eine Abrechnung mit der ängstlichen, leisetretenden, schwerlebigen Sinnesart, aus der aller Pessimismus stammt, in dem Nietzsche seinen Todfeind sieht. Damit verknüpft sich eine Selbstschilderung: seiner kraftvollen Sprache, seines Schaffensdrangs — charakterisiert durch den derben Vergleich mit der Narrenhand, die

alles beschmiert; seine „gesprächige Hand“ braucht kein „volles Haus“ wie manche Sänger, d. h. seine Schaffenslust wird nicht erst hevorgelockt durch die Gunst der Menge. Sein Magen nährt sich von „unschuldigen Dingen“, d. h. alles Raffinierte, Überreflektierte ist ihm unverdaulich. Das treffendste Symbol aber seiner inneren Leichtigkeit und Schwungkraft ist der Vogel.

2. Lernten die Menschen diesen leichten Sinn, kämen sie los von der Erdenschwere, der irdischen Sorge, wahrlich die Welt würde für sie neu werden. Aber dazu müßten sie die echte Selbstliebe lernen, und dazu bedarf es feinen, klugen, geduldigen Sinnes (S. 283). Schwer findet man das echte Selbst im Menschen, dem diese Liebe gelten muß, schwer finden wir es sogar in uns selber. Aber nur so gelangen wir zu der uns passenden Tugend, die nicht eine Tugend für alle ist. Man muß „wählerisch“ sein, auch in den Fragen der Tugend (S. 284). Die Tugendideale der einen sind starr und unlebendig („Mumien“, S. 285), die anderen zu abstrakt und lebensfremd („Gespenster“). Wählerisch soll man auch sein im Umgang: nicht jedermann soll uns sein Innerstes mitteilen dürfen: „niemand trägt Gold im Munde“; lieber als solche Vertrauensselige sind ihm Menschen, die Mißtrauen erregen („Diebe und Meineidige“).

Der Abschnitt schließt mit dem Bekenntnis zum ethischen Individualismus: „das — ist nun mein Weg, — wo ist der eure?“ — Sucht ihn selbst! „Den Weg nämlich — den gibt es nicht!“

Unverkennbar ist auch der gewollte Gegensatz zu Jesu Wort: „Ich bin der Weg.“ Jesus noch der autoritative

Führer, der allen das gleiche gebietet, Zarathustra der Führer zur Freiheit, der den Einzelnen mahnt, sein eignes Selbst zu finden.

Von alten und neuen Tafeln

Zu 1. Zarathustra harrt in seiner Einsamkeit des Zeichens, daß seine Stunde gekommen sei, wieder zu den Menschen zu gehen. Was dieses Zeichen („der lachende Löwe mit dem Taubenschwarm") bedeutet, soll uns erst beschäftigen, wenn sein wirkliches Kommen geschildert wird (S. 473 ff.). Inzwischen richtet sich sein Sinnen auf sein Werk. Die alten Gesetzestafeln der jüdisch-christlichen Moral sind für ihn „zerbrochen", seine neuen erst „halb beschrieben".

Zu 2. Das war der alle Entwicklung lähmende Irrtum, daß man meinte, das Moralische ist selbstverständlich, jedermann kennt es, und es ist immer das gleiche. Alle Philosophen, Dichter und Heilige waren in diesem einschläfernden Wahne einig. Zarathustra stört sie in diesem Wahne. Auch in der Erkenntnis der Guten haben wir kein fertiges, absolutes Wissen. Aus dem schöpferischen Geistesleben gehen die Wertschätzungen hervor — auch sie, wie alles Lebende, in steter Höherentwicklung.

Die Lehrer der lebensfeindlichen christlichen Moral gelten ihm als „schwarze Vogelscheuchen" (S. 288). Seine Sehnsucht reißt ihn fort in eine Zukunft, wo alles Werden ihm ein „Göttertanz", ein „Sich-Fliehn und -Wiedersuchen vieler Götter" ist, d. h. wo das Göttliche (die Idee des Übermenschen) in den mannigfachsten

Gestalten, die sich fremd und doch wieder verwandt erscheinen, darstellt (S. 289). Freilich findet er dort auch seinen alten Feind, den Geist der Schwere, denn zum Wert gehört der Unwert (vgl oben S. 103).

Wenn unter dem, was der Geist der Schwere schuf, auch „Folge, Zweck, Wille, Gut und Böse" genannt sind, so müssen hier all diese Begriffe im Sinne der Lastenden, Beengenden, also als Gegensatz zu der schöpferischen Leichtigkeit und Schwungkraft erfaßt werden. „Folge" als das folgerichtige, nüchtern logische Denken und Handeln; „Zweck" als das die freie, nicht äußeren Zwecken nachstrebende Schöpfertätigkeit Beengende; „Wille" als Gegensatz zu dem von selbst kommenden Schaffensdrang; „Gut und Böse" als beengende Satzung im Sinne der „Guten und Gerechten".

Zu 4. „Überwinde dich selber noch in deinem Nächsten" (S. 291) — diese Worte sind wohl aus den vorausgehenden zu deuten: „schone deinen Nächsten nicht". Die „Liebe zu den Fernsten" (den idealeren Menschen) fordert, daß wir das Allzumenschliche in uns — aber daß wir es auch in unseren Mitmenschen bekämpfen und nicht etwa schwächlich schonen. Das Recht dazu aber soll man sich einfach nehmen.

Da die Menschen durchaus verschieden sind, so ist auch ihr Tun verschieden; es gibt nicht zwei „gleiche" Handlungen; also kann auch nicht Gleiches mit Gleichem vergolten werden.

Zu 5. Hier tritt ein für Nietzsches Ideal besonders charakteristischer Zug hervor: die Vornehmheit. Sie ist ihm jene Sinnesart, die nicht sowohl empfangen und haben, als vielmehr geben will: sie stammt also aus

innerer Stärke und Fülle, ihr Gegensatz aus Schwäche und geistiger Dürftigkeit.

Tief psychologisch begründet ist auch die Mahnung: „Man soll nicht genießen wollen.“ Das Glück muß von selbst über uns kommen wie eine Gnadengabe.

Zu 6. „Erstlinge“ werden geopfert: d. h. diejenigen, die der Menschheit vorangehen, die Ersten sind im Vormarsch. Das beweisen die Tragödien zahlloser großer Menschen.

Zu 7. Warum können nach Nietzsches Meinung die „Guten und Gerechten“ nicht wahr sein? Unter Wahrheit (Echtheit) versteht hier Nietzsche, daß man „sich selber hört“, daß man in seinem Reden und Handeln sein Selbst zum Ausdruck bringt. Aber die „Guten“ haben ja dazu nicht Kraft und Mut: sie „geben nach“ der überkommenen Moral, sie „ergeben sich“, sie gehorchen ihr, wenn sie auch ihrem Selbst fremd ist (Heteronomie, vgl. oben S. 25), darum muß man Eigenschaften haben, die den Guten für „Böse“ gelten, damit man zur Wahrhaftigkeit des eignen Wesens komme: man muß den Wagemut besitzen, das Überkommene und scheinbar Feststehende zu prüfen, ihm zu mißtrauen, „nein“ dazu zu sagen; man muß des bisher Geltenden überdrüssig werden und die Härte haben, sich und anderen wehzutun im Kampf um die bessere sittliche Erkenntnis. Das alles aber können wir anfangs nur mit „bösem Gewissen“ tun, da ja unser Gewissen selbst unter dem Einfluß der „Guten“ und ihrer Moral erzogen worden ist. So wächst alles echte sittliche Wissen „neben dem bösen Gewissen“.

Zu 8. Daß alles echte Geistesleben „im Fluß“ ist,

dem scheint zu widerstreiten, daß so vieles bei den Menschen scheinbar beharrt: Glaubensüberzeugungen, Moralgebote, Einrichtungen, Sitten (das sind die „Balken, Geländer und Stege"). Auch kommen Zeiten geistiger Erstarrung („Winter"). Aber in anderen Perioden weht gleichsam der Tauwind. Da reißt der Eisgang manches mit, was noch hätte Bestand haben sollen. Es sind schwere Zeiten, aber auch Zeiten innerer Befreiung („Wehe uns! Heil uns!").

Auch wir leben in einer solchen Zeit. Da bedarf es Menschen, die in sich ihr Gutes und Böses finden; da bedarf es der „Autonomie".

Zu 9. Wieder der Gedanke: in den ethischen Dingen hat man sich bisher mit bloßem Glauben und Wähnen begnügt, so schwankte man auch haltlos zwischen dem Glauben an menschliche Unfreiheit und Freiheit.

Zu 10. In allem Leben ist „Wille zur Macht", Wille zur Durchsetzung und Erhöhung des Selbst (vgl. oben S. 31). Übertreibend, wie das seine Art ist, drückt Nietzsche diese „gesunde Selbstsucht", die sich geistig aneignet, was ihr gemäß ist, und das Hemmende niederkämpft, durch „Rauben und Totschlagen" aus. Im Verbot solchen Tuns sieht er „eine Predigt des Todes, die allem Leben widersprach". Das zeigt, daß die Abschaffung dieses Verbots hier symbolisch gemeint ist; sie wörtlich zu nehmen, wäre in der Tat „tölpelhaft" (vgl. S. 294 und S. 307).

Zu 11. Das „Vergangene ist preisgegeben", sofern jede neue Richtung die bisherige Entwicklung in ihrem Sinne zu deuten unternimmt. Unsere heutige Entwicklung könnte gehen (politisch und geistig) zur Diktatur eines

Gewaltmenschen oder zur Diktatur des Pöbels. Beides wäre unheilvoll. Wir brauchen vielmehr eines neuen Adels, der in mannigfaltigster Weise die Idee des Übermenschen (die „Göttlichkeit") verwirkliche (vgl. oben S. 73).

Zu 12. Dieser neue Adel ist nicht käuflich, er sucht seine Ehre nicht in dem, was war, sondern in dem, was sein wird. Nicht vergangene Verdienste für „Thron und Altar" werden diesen Adel auszeichnen. (Angespielt wird hier auf die Beteiligung des „alten" Adels an den Kreuzzügen und auf die Sage, daß einmal bei einem solchen Zug ein Tier den Weg gezeigt habe, was zugleich Symbol der Sinnlosigkeit dieser Züge sein soll.) „Vertrieben" ist der neue Adel aus allen „Vater- und Urväterländern", weil ja sein Ziel ist, das Vergangene und Überlebte von sich abzutun. Dafür, daß sie manches Schlimme von ihren Vorfahren ererbt haben, wollen sie, daß ihre Kinder um so besser werden.

Zu 14. Diese Sätze zeigen besonders deutlich, was Nietzsche mit den Worten meint: „Zu grob ... rede ich für die Seidenhasen." Sie zeigen aber auch, daß Derbheit nicht „Unsauberkeit" ist, und daß sich auch in schlichtderber Form tiefste Weisheit aussprechen läßt. Denn hier haben wir wieder Nietzsches Lösung des Theodizee-Problems (vgl. oben S. 103). Sie liegt vor allem in dem Satze: „Es ist Weisheit darin, daß vieles in der Welt übel riecht: der Ekel selbst schafft Flügel und quellenahnende Kräfte." Also der Überdruß am Unwert und am Niedrigen treibt die Entwicklung zum Höhern und läßt neue Werte ahnen und entdecken.

Zu 16. Während im Abschnitt 13 und 15 christliche Moralsätze abgelehnt werden, zielt dieser Abschnitt wieder

auf Schopenhauers „neue Tafel“ des Pessimismus. Auch Schopenhauer hat schon als Jüngling seine pessimistische Philosophie geschaffen. So redet aus ihm wie aus Jesus die Schwermut der Jugend (vgl. oben S. 66). Aber er hat auch alles „zu früh und zu geschwind“ gelernt; unreif ist seine Weisheit. Er hat sich durch zu rasches („schlechtes“) Essen gleichsam den Magen verdorben für Welt und Leben. Daher seine müde Predigt von der Verneinung des Willens zum Leben.

Zu 17. Den Pessimisten, den Weltmüden wird hier gesagt: Ihr habt es ja leicht, euch von diesem Leben zu befreien. Aber ihr tötet euch nicht, also seid ihr doch verliebt in diese Erde, ja noch in eure Erdmüdigkeit. (Ihr gefallt euch in der Rolle des Pessimisten.) Euch geht es noch zu gut: härter solltet ihr's haben, das würde euch wieder auf die Beine bringen.

Zu 18. Abermals ist Schopenhauer gemeint. Er ist der Held, der nur noch „eine Spanne weit von seinem Ziele war“. Mit grimmigem Wahrheitsmut hat er sich befreit von dem christlichen Gottesglauben und der schwächlich-optimistischen Beschönigung der düsteren Seiten des Lebens. Aber angesichts dieser überwältigte ihn sein Pessimismus (seine „Müdigkeit“). Er tat nicht mehr den letzten Schritt, zu all dem Düsteren und Schweren „ja“ zu sagen um des Wertvollen willen. Im „Geschmeiß der Gebildeten“ aber ist Schopenhauer und sein Pessimismus „Modesache“ geworden.

Zu 19. Dies Schicksal Schopenhauers ahnt auch Nietzsche. So hoch er steigen mag in seinen Gedanken, immer folgt ihm das Geschmeiß der Schmarotzer, die vom Geiste der großen Menschen leben, aber gerade

da sich gütlich tun, wo deren Schwächen und Menschlichkeiten sind — wie Schopenhauers tiefe philosophische Gedanken lange nicht so gewirkt haben wie sein seelisches Müdewerden, sein Pessimismus.

Zu 21. Wie in diesem ganzen Kapitel meist frühere Gedanken aufgenommen, weiter ausgeführt oder neu geprägt werden, so wird hier das Thema des Abschnitts „Von Krieg und Kriegsvolk" (S. 66 ff.) wieder angeschlagen. Auch hier zeigt es sich, daß Nietzsche damit nicht den Krieg zwischen den Völkern, auch nicht den Kampf innerhalb des Volkes, den „Klassenkampf", meint; denn er warnt vor dem „Gesindel, das euch in die Ohren lärmt von Volk und Völkern". In diesen Kämpfen ist auf beiden Seiten Recht und Unrecht (was ja auch für die „Schuldfrage" am Weltkrieg gelten wird), und vor allem: in diesen Kriegen dreht es sich schließlich doch nur um wirtschaftliche Interessen, um „Krämergold", nicht um Herrschaft der Besten.

Zu 22. In diesem materiellen Interessenkampf zeigt sich der Mensch als schlimmstes Raubtier. Aber es sollte ein besseres „Raubtier" werden, und wie er alle Tüchtigkeiten der Tiere sich angeeignet hat, so sollte er auch noch fliegen lernen — zur Höhe der „Übermenschen-Idee".

Zu 25. Hier ist „Volk" in anderem Sinne gemeint als in der gewöhnlichen Rede, auch als in 21. „Volk" bedeutet ihm hier eine Gemeinde von „Versuchenden", d. h. suchenden Seelen, die sich um einen geistig schöpferischen Führer sammelt. Menschliche Gemeinschaften bedürfen der großen Einzelnen als ihrer Begründer und Führer, sie beruhen nicht auf „Vertrag" (eine Anspielung

auf die im achtzehnten Jahrhundert übliche Lehre, daß die Staaten auf einem Vertrag der Einzel-Menschen beruhten). Insbesondere will Nietzsche damit den ihm unsympathischen Rousseau ablehnen, der durch diesen Gesellschaftsvertrag (contrat social) die Demokratie zu rechtfertigen sucht. Nietzsche fühlt sich ihm gegenüber durchaus als Aristokrat.

Da ihm aber das Politische und Wirtschaftliche überhaupt nicht zu den großen, wirklich geistigen Angelegenheiten der Menschen zählt, so würde eine geistig sittliche Aristokratie in Nietzsches Sinne sehr wohl auch innerhalb politischer und sozialer Demokratie möglich sein, ja eine solche Demokratie bedarf eines neuen Adels (S. 296), damit sie nicht zur geistigen Versumpfung, zur Herrschaft des praktischen Materialismus und des sittlichen „Pöbels" führe. —

Der ganze umfangreiche Abschnitt „Von alten und neuen Tafeln", dessen letzte Teile schwerlich einer Erläuterung bedürfen, schildert, wie Zarathustra in seiner Bergeinsamkeit wieder der Übermenschen-Idee und ihrer Forderungen gedenkt, wie er sich aber vor allem in die mannigfachen Widerstände vertieft, die menschliche Beschränktheit, Schwäche, Trägheit, Unwahrhaftigkeit und Unlauterkeit der Verwirklichung dieser Idee entgegensetzen. Nicht umsonst klingt das Ganze aus in eine Mahnung zur Härte und zu einem unerbittlichen Wollen. Steht ihm doch noch das Schwerste bevor. Er muß selbst noch den furchtbaren Gedanken ertragen lernen, daß all dieses Kleine und Verächtliche im Menschentum ewig wiederkehren werde, da es immer als Gegensatz und Widerstand für das Wertvolle nötig sei, und er muß die seelische Stärke finden, diese niederdrückende,

jede optimistische Illusion zerstörende Lehre von der „ewigen Wiederkunft" den Menschen zu verkünden und doch mutigen, freudigen Lebenswillen von ihnen zu verlangen.

Der Genesende

Dieses Kapitel schildert nun, wie Zarathustra an die erste dieser Aufgaben herantritt: Zarathustra, der „Fürsprecher des Lebens", ruft den Gedanken der ewigen Wiederkunft, der in ihm gleichsam noch den Schlaf der Ungeborenen geschlafen hat, herauf, um ihm klar ins Antlitz zu schauen und Auge in Auge mit ihm zu ringen.

Welch ungeheure Bedeutung für Nietzsche dieser Kampf mit dem Pessimismus hat, verrät sich darin, daß er mit all seiner Kunst uns auch diesen entscheidenden Augenblick vorbereitet hat. Wie tief er aber selbst den Überdruß am Leben gekostet hat, nicht weil er am Leiden, sondern weil er am Menschen litt, das deutet er dadurch an, daß Zarathustra beim Nahen des Wiederkunftsgedankens, vom „Ekel" überwältigt, das Bewußtsein verliert.

Daß er ihm die Hand reichen wollte, sollte das Symbol des inneren Herrwerdens über den Ekel sein (vgl. S. 34, „dem Gespenste die Hand reichen").

Wie nicht selten in schwerer Krankheit der Eintritt eines langen, tiefen Schlafes die Überwindung der Krisis bedeutet, so ist Zarathustras Bewußtlosigkeit und die sieben Tage währende Enthaltung von Speise und Trank das Symbol der Überwindung jener schwersten Krisis, die ihm der Wiederkunftsgedanke bereitet hatte.

Seine Genesung kündet sich dadurch an, daß er wieder

Sinn für die Schönheiten des Lebens gewinnt, die ihm seine Tiere geschwätzig schildern.

Bedeutsam aber ist, daß ihnen gegenüber jetzt Zarathustra den Gedanken ausspricht, daß alle Worte nur „Scheinbrücken“ sind zwischen „Ewig-Geschiedenen“, daß jeder Mensch in seiner Welt lebt und die des anderen ihm unzugänglich bleibt wie ein „Jenseits“ (eine „Hinterwelt“). Es ist das eine Wahrheit, mit deren tiefem Erleben die neuere Philosophie in Cartesius († 1650) beginnt; denn in der Tat, jeder von uns ist auf seinen Bewußtseinsinhalt eingeschränkt, und er kann ihn, streng genommen, nur ahnend, vermutend überschreiten.

Aber warum wird dieser Wahrheit gerade hier in diesem Zusammenhang gedacht? Offenbar um anzudeuten, daß eine Kluft bleibt auch zwischen Zarathustra und seinen ergebensten Anhängern (hier symbolisiert durch seine Tiere; man vergleiche, was oben S. 15 über den freien Gebrauch der Symbole gesagt ist!).

So erklärt sich auch, warum Zarathustra die Tiere lächelnd „Schalksnarren und Drehorgeln“ nennt, als sie nun beginnen von seiner Wiederkunftslehre zu schwatzen.

Er will damit andeuten, daß sie gar nicht die tiefe seelische Erschütterung ahnen, die mit dieser Lehre für ihn sich verbindet. So erscheinen sie ihm gefühllos und grausam. Das aber bringt ihn wieder auf den Gedanken, daß im Mitleid (Schopenhauers „höchster Tugend“) sich wollüstige Grausamkeit verberge. Solche Lust entdeckt er auch in den pessimistischen Anklagen gegen das Leben. Im Grunde verbirgt sich also in diesem Pessimismus nur Lust und Liebe zum Leben. Aber das Leben selbst hat für solche „Liebhaber“ „noch

nicht Zeit" (S. 318): durch ihren Pessimismus bringen sie sich um alle echte Lebensfreude.

Aber daß er sogar im Mitleid und in den pessimistischen Klagen über das Leben Grausamkeit entdeckt, das ist es nicht, was ihn innerlich so erschüttert hat: er weiß, daß auch das sogenannte „Böse" aus der schaffenden Kraft des Menschen, aus seinem „Willen zur Macht" stammt. Aber das Kleine, Kleinliche am Menschen, das ewig Gestrige, das ist das „Marterholz", an das er geheftet ist.

Auch hier wieder der Vergleich mit Jesus: er hat sich ans Kreuz schlagen lassen, um die Menschen von ihrer vermeintlichen Erbsünde zu erlösen. Zarathustra nimmt das Kreuz des Wiederkunftsgedankens auf sich, um die Menschen von ihrer wahren Erbsünde, den Pessimismus, zu befreien.

Da nun die Tiere Zarathustra als den „Lehrer der ewigen Wiederkunft" feiern und ihm diese Lehre wie ein gut eingelerntes Katechismusstück hersagen, da hört Zarathustra gar nicht mehr zu, da liegt er still, „einem Schlafenden ähnlich, und unterredet sich mit seiner Seele".

Wie er die Kluft zwischen sich und seinen ergebensten Anhängern spürt an deren mangelnder Gefühlsresonanz, so merkt er sie auch daran, daß sie seinen Wiederkunftsgedanken wörtlich auffassen und als Lehrstück für Verstand und Gedächtnis hübsch sich zurechtlegen.

Von der großen Sehnsucht

Wie im zweiten Buch, als Zarathustra sich und seine Übermenschen-Idee von aller Entstellung gereinigt hatte, sein Hochgefühl in Liedern ausströmt (vgl. S. 153—164),

so klingt auch das dritte Buch in Lyrik aus. Er ist ja jetzt durch die „schwarze, traurige See" seiner „schwangeren nächtlichen Verdrossenheit" (S. 225) hindurchgeschritten, er steigt nun empor zu seinem höchsten Berge. Den Ekel über die ewige Wiederkehr des Allzu-Menschlichen hat er überwunden durch die Einsicht, daß dies nötig sei, um in ewigem Kampfe, freilich auf immer höher liegender Wahlstatt, das „Göttliche" dem Menschlichen abzuringen, die Idee des „Übermenschen" in unendlicher Annäherung zu verwirklichen.

Nunmehr im Hochgefühl dieser neuen großen „Selbstüberwindung", dieses neu hinzugewonnenen inneren Reichtums, erinnert er sich an all das, was er seiner Seele gegeben. Daß nun aber die „Sehnsucht ihrer Überfülle" sich nur noch in Liedern ausdrücken kann, daß er so seine Seele „singen" gelehrt hat, das ist das Letzte, das Höchste.

Seine Seele gleicht jetzt in ihrer „Über-Fülle" dem Weinstock, dessen überreiche und überreife Beeren gleichsam nach Winzer und Winzermesser sich sehnen. Der Winzer aber, der mit diamantenem Winzermesser mit güldenem, selbstfahrendem Nachen über das Meer daherkommt (umspielt von wunderlichem Getier wie der Meerbeherrscher der Griechen Poseidon), er ist der Übermensch, der über das Meer der Zukunft der Seele naht als ihr „großer Löser" und Erlöser.

Das andere Tanzlied

1. Das „Gold" im „Nacht-Auge" des Lebens, der „goldene Kahn" auf „nächtigen Gewässern", sie sind das Symbol dafür, daß Zarathustra nun Nacht- und Sonnenseite des Lebens schaut, daß er in allem

Unwert auch den Wert entdeckt. Nunmehr überwiegt in ihm die Lebensbejahung die Lebensfreude, er ist bereit zum „Tanz" mit dem Leben. Bei diesem Tanze aber offenbaren sich die mannigfachen Charakterzüge des Lebens: sein Abstoßendes und sein Lockendes, seine Unberechenbarkeit und seine Tücke, wie seine Zartheit und Lieblichkeit. Auch die wechselnden Stimmungen, in denen wir dem Leben gegenüberstehen, klingen an. Die Anspielung auf die „Peitsche" (S. 330, vgl. S. 98) soll besagen, daß Kraft und Härte dazu gehört, das Leben zu meistern.

2. Das Leben ist auf Zarathustras Weisheit eifersüchtig: das Leben fordert gleichsam, daß es gelebt werde, nicht daß man über es philosophiere. Aber in dem ersten Tanzlied hat sich schon gezeigt (S. 158f.), daß seine „Weisheit" und das „Leben" „sich so ähnlich sehen", d. h. daß seine Philosophie keine lebensfremde ist, sondern in einer Verherrlichung des Lebens gipfelt. So versteht man auch, warum — bei aller Eifersucht — das Leben Zarathustra ob seiner Weisheit auch liebt und ihm davonlaufen würde, wenn seine Weisheit ihm davonliefe. Nur seine Philosophie lehrt ihn ja das Leben lieben und tragen.

Der Schluß des vertrauten Zwiegesprächs mit dem Leben und Zarathustra aber ist wieder eine geheimnisvolle Anspielung auf den Wiederkunftsgedanken. „Du willst mich bald verlassen," klagt das Leben, „ich weiß es." „Aber du weißt es auch" — entgegnet Zarathustra. Was es ihm ins Ohr flüstert, lautet: „daß ich wiederkommen werde". Hier enthüllt sich uns die tröstliche und erhebende Seite der Wiederkunftslehre: Nicht nur

der kleine Mensch kehrt ewig wieder, auch der große Mensch, auch der Mensch, dem die Idee des Übermenschen in der Seele brennt, und der in immer vollkommenerer Weise diese Idee verwirklicht. So müssen wir auch die ewige Wiederkunft und damit die Ewigkeit wollen als „Bedingung der Möglichkeit" für den „ewigen Progressus" zur „Idee der Menschheit" hin (um mit Kant zu reden).

3. So endigt nun dies „Tanzlied" in dem „Mitternachtslied", das die beiden Momente des Gedankens der ewigen Wiederkunft ausspricht. Die optimistische „Tagesansicht" der idealistischen Verstandesphilosophie hatte nur an den Weg zur Sonnenhöhe des Ideals gedacht. Aber die Welt ist tiefer. Zum Höhenweg gehört auch immer der Abgrund. Es ist das eine dem Verstand verschlossene Notwendigkeit, die nur das gefühlsmäßige Weiterleben intuitiv ergreift, sofern es der Gegensätzlichkeit (Polarität) der Werte inne wird. Aus diesem Weiterleben aber stammt auch die Bejahung des Lebens auf alle Ewigkeit hinaus.

Die sieben Siegel
(Oder: Das Ja- und Amen-Lied)

Und nun ist wieder jene religiöse Stimmung erreicht, die uns schon aus der Zwiesprache mit dem Himmel („Vor Sonnen-Aufgang", S. 240 ff.) entgegenhallte: das segnende Ja- und Amensagen zu allen Dingen. Es sind selige Höhepunkte des Lebens, in denen der sittliche Kampf gegen das Niedere und Gemeine schweigt und in denen rückschauend dieser Kampf selbst gutgeheißen wird, und darum auch der Gegner im Kampf. So

führt uns dieses religiöse Gefühl gleichsam jenseits von Wert und Unwert zu einer Stufe absoluten Wertes, von der aus nicht nur das gutgeheißen wird, was wir gewöhnlich als wertvoll schätzen, sondern auch sein Widerpart. Auch der schlichte Mensch erlebt Augenblicke, in denen es ihm vorkommt, als ob alles in seinem Leben nur schön gewesen sei, auch das Häßliche, Traurige, Schlechte.

Zarathustra erinnert sich des Großen, das er erlebt und erreicht hat, und im Hochgefühl dessen schwört er dem Leben ewige Liebe. (Dies der Sinn der siebenmal wiederholten Formel: Wenn ich je . . . dies erlebte, wie sollte ich nicht nach Ewigkeit verlangen.) Und welches sind diese seine sieben Seligkeiten, die wie sieben Siegel gesetzt sind unter seinen Treuschwur zum Leben? Er ist es, der die neue Zeit, die neue Menschheitsepoche verkündet und der sie heraufführen wird (1); der die weltfeindliche, christliche Kirche zerstörte (2); der voll schöpferischer Kraft alles, was das Leben an Zufälligem bringt, in den Dienst der „Übermenschen"-Idee zwingt (3); der die tiefe Notwendigkeit des Zusammengehörens von Lust und Leid, von Bestem und Schlimmstem schaute (4); der erfaßt wurde von der wagelustigen Zuversicht zu einer menschlichen Entwicklung ins Unendliche und Niegeahnte hinaus (5); der zu der inneren Leichtigkeit des Tänzers gelangte und alle Schwerlebigkeit überwand (6); der Seligkeiten erlebte, die den Menschen emporheben über den Kampf um Gut und Böse, Wert und Unwert, und denen nicht mehr Worte und Begriffe, sondern nur noch Töne Ausdruck zu geben vermögen (7).

Das alles ist Zarathustra: das alles hat er erlebt,

und darum bejaht und liebt er das Leben in alle Ewigkeit.

Seine Lehre von der Ewigkeit verheißt nicht ein „jenseitiges" seliges Leben, wenn wir erlöst sein werden aus diesem „Jammertal", sondern sie lehrt uns die Seligkeit in diesem „Jammertal" entdecken und das „diesseitige" Leben so zu werten und zu gestalten, daß wir es selbst als ein „ewiges" wollen können. So läßt sie uns das überzeitliche, „ewige" Wesen des Menschenlebens mit seinen Höhen und Tiefen, seinem Wert und Unwert schauen. Für diese zeitentrückte Wesensschau des Lebens aber sind tausend Jahre wie ein Tag, denn sie achtet nicht auf das Wann? und das Wie lange?, sondern nur auf das Was?, das Wesen. Ohne alle Illusionen sollen wir das Wesen des Lebens schauen und tapfer es bejahen.

VIERTER TEIL

Das Honigopfer

Gleich am Anfang dieses letzten Buches steht ein Wort Zarathustras, das kennzeichnend ist für Nietzsches „Tafel der Werte": „Was liegt am Glücke . . . ich trachte nach meinem Werke." Dieselbe Grundschätzung lebt in der Ethik des deutschen Idealismus, der Ethik eines Kant und Fichte. Schopenhauer war von diesem Wege abgeirrt, sofern er den Wert des Lebens nicht nach des Menschen Tun und Wirken, sondern nach seiner Lust, seinem Glück bemaß. Damit bog er ab in den Irrpfad, der zum „letzten" Menschen führt. In der Verzweiflung an menschlichem Glück wurzelt auch Schopenhauers Pessimismus, während der Pessimismus, mit dem Nietzsche innerlich zu ringen hatte, wesentlich sittlicher Art ist, aus dem Ekel am Kleinmenschlichen stammt.

Aber gerade weil Zarathustra nicht nach Glück trachtet, wird ihm das Glück zuteil (vgl. S. 292), jedoch es ist ein schwermütiges Glück, denn in ihm liegt die Sehnsucht nach dem Werke, nach Wirkung unter den Menschen. So gleicht dieses Glück, wie Zarathustra scherzend sagt, nicht sowohl der flüssigen Wasserwelle als dem geschmolzenen Peche. Die Tiere, auf den Scherz eingehend, entgegnen ihm: „Also sitzt du in deinem Peche", anspielend auf den Nebensinn von Pech = Unglück. So greift Zarathustra zu einem neuen Vergleich: sein Glück gleicht dem Honig. Er liebt ja gerade dieses Symbol. Wie der Honig der köstliche Ertrag des Lebens und des Fleißes der Bienen

ist, so bedeutet er ihm die reife Weisheit als Ertrag des Lebens und Schaffens, seine Süße bezeichnet dabei das Beglückende dieser Weisheit. Nunmehr verwendet er ihn auch als Symbol dessen, was die Menschen innerlich für sein Werk gewinnen soll. Sein Glück soll der Köder sein, mittelst dessen er die wunderlichsten Menschenfische fangen und zu seiner Höhe oder richtiger: zu *ihrer* Höhe emporziehen will.

Die scherzhafte Form, in der das alles gesagt wird, deutet an: Zarathustra ist nicht ungeduldig und zornig, daß er noch allein ist und man noch nicht auf ihn hört; er hat die ruhige Zuversicht: seine Zeit wird kommen.

Wie Jesus das Kommen des „Reiches Gottes" verheißt, so schaut Zarathustra das große ferne „Menschenreich", in dem die Idee des Übermenschen wirksam werden wird. In dieser Zuversicht fühlt er sich als entscheidend für die Menschenzukunft (als die „Wetterscheide", S. 347).

Der Notschrei

Zarathustras Zuversicht wird nicht betrogen: schon am nächsten Tage wird ihm die Gewißheit, daß die höchststehenden unter den Menschen wachsende Sehnsucht nach ihm empfinden. Das ist nun der Gedanke, der den folgenden Abschnitten zugrunde liegt und den mannigfaltigen und rasch wechselnden Szenen dieses Buches Einheit gibt. Es treten verschiedene Typen höherstrebender Menschen auf. Ihr Verständnis hängt besonders davon ab, daß wir erkennen, welche Züge höheren Menschentums jeweils veranschaulicht werden sollen (gemischt freilich mit Unvollkommenem, mit Mißratenem).

Daß der „W a h r s a g e r“, der Vertreter des Pessimismus, zuerst erscheint, soll wohl andeuten, daß der Pessimismus am stärksten die Menschen zu Zarathustra treibt. Was aber im Pessimismus an Wertvollem liegt, das ist der g r i m m i g e W a h r h e i t s m u t, der sich nicht durch Glaubensillusionen und Lebenslüge über das Schwere und Düstere dieser Welt hinwegtäuschen läßt.

Der „Notschrei“, der von den höheren Menschen zu Zarathustra dringt, läßt ihn aber fürchten, daß er dadurch zu seiner „letzten Sünde“ verführt werde, zum „Mitleiden“, das bedeutet hier zu einer Abschwächung der gewaltigen Forderungen seines Übermenschenideals und seiner harten Lehre von der „ewigen Wiederkunft“.

Daß Zarathustra von dieser Besorgnis innerlich erschüttert wird, das gibt dem Wahrsager Anlaß, in seinem Pessimismus auch an Zarathustras Glück, wie am Glück überhaupt zu zweifeln.

Doch Zarathustra verweist ihm seinen Zweifel und macht sich auf, den höheren Menschen, die nach ihm rufen, zu helfen. Sie sind in s e i n e m „Bereiche“, d. h. sie sind schon eingedrungen in seine Gedankenwelt. In ihr sollen sie nicht zu Schaden kommen, manches „Gefährliche“ und Mißverständliche gibt es ja da („viele böse Tiere“, S. 353).

Gespräch mit den Königen

1. Der Sinn dieser Szene ist: die Zeit des Königtums als Staatsform ist vorüber, aber es kommt die Zeit geistigen Königtums, sittlichen Führertums. Diese Zeit naht, man muß nur warten können.

Aus diesem Grundgedanken erklärt es sich, daß sich

der Spott auf das politische Königtum mit der Anerkennung echter Herrschertugend verbindet.

Ein durchsichtiger Scherz ist schon die Bemerkung: „Zwei Könige sehe ich — mir nur einen Esel." (Sind nicht zwei Könige zwei Esel?, d. h. ist es nicht Torheit, heute noch König sein zu wollen?)

Als Grund dafür wird wieder (wie S. 69 ff. und 258 ff.) die sittliche Fäulnis im Staatsleben und am Hofe geschildert. Alles ist dort falsch und verkünstelt (das Schönste von Natur genügt nicht, z. B. Palmblätter werden noch „vergoldet", S. 356); mit der Macht wird Schacher getrieben. Auch die Stellung der Fürsten ist (infolge der wachsenden Volksrechte) zu einer Lüge geworden: sie sind nicht mehr die Ersten — und „müssen es doch bedeuten" (S. 357). Daß sie über das alles der Ekel faßt, und daß sie nach dem höheren Menschen suchen, das kennzeichnet sie selbst als „höhere" Menschen.

Wenn sie aber dem höheren Menschen den Esel zuführen, so findet dies seine Deutung durch den folgenden Satz: „Der höchste Mensch nämlich soll auf Erden auch der höchste Herr sein." Der Esel wird also nunmehr — und auch in späteren Szenen — verwertet als Symbol des Volkes; des Volkes auch nicht im politischen Sinn, sondern im Sinne des Menschen-Durchschnitts, der der geistigen Führung bedarf. Erinnert sei hier an eine Stelle S. 284: „Alles aber kauen und verdauen — das ist eine rechte Schweineart! Immer J—a sagen — das lernte allein der Esel und wer seines Geistes ist." Gemeint sind also mit dem „Esel" die Herdenmenschen, die selbst unschöpferisch und urteilslos ebensogut zum Rechten wie zum Schlechten geleitet werden können.

Daß Zarathustra von sich sagt, er habe seit langem „die Rücksicht auf lange Ohren verlernt" (S. 358), soll bedeuten, daß er scharf und hart ohne Rücksicht auf Mißverständnis und Anstoß der geistig Armen seine Ansichten ausspricht. Scharf und bitter sind in der Tat die folgenden Verse, die auf die Entstehung des Christentums zielen, dem Nietzsche schuld gibt an dem schließlichen Siege der Sklavenmoral, die nur noch „Pöbeltugend" kennt und echtes Herrschertum nicht mehr erträgt.

2. Was aber die Könige noch weiterhin mit Zarathustra verbindet und was sie als „höhere Menschen" charakterisiert, das ist ihr tapferer, kriegerischer Sinn. Doch auch hier ist angedeutet (vgl. oben S. 41), daß der Kampf und Krieg, den Nietzsche verherrlicht, der geistig-sittliche ist, denn diese Könige sind „sehr friedfertige Könige mit alten und feinen Gesichtern" — aber deshalb gerade berufen zum geistigen Ringen.

Der Blutegel

Nietzsche ist selbst Gelehrter, und er kann sich als solcher der Einsicht nicht verschlossen haben, daß die rasch wachsende Fülle der Probleme, Methoden und Ergebnisse den modernen Gelehrten nötigt, immer mehr das Forschungsgebiet, das er wirklich beherrschen will, einzuschränken, sich also immer mehr zu spezialisieren.

In übertreibender Weise wird dieses moderne Spezialistentum hier dadurch ironisiert, daß der „Gewissenhafte des Geistes" es ablehnt, den Blutegel überhaupt zu erforschen; sein Gebiet ist nur das Gehirn des Blutegels.

In solcher Spezialisierung liegt freilich eine große

Gefahr sowohl für den Menschen wie für die Wissenschaft selbst. Für den Menschen, sofern er nur einzelne Fähigkeiten ausbildet und die andern verkümmern läßt, also leicht zum „umgekehrten Krüppel“ wird (vgl. S. 204) für die Wissenschaft, sofern die Einengung der Forschung auf Spezialfragen die großen Probleme in den Hintergrund treten läßt.

Eben darum ist der Erforscher des Blutegelgehirns für Zarathustra eine sowohl lächerliche wie bemitleidenswerte Figur. Aber andererseits verkennt er an ihm nicht die Eigenschaften, die ihn als „höheren Menschen“ charakterisieren. Er ist „streng und hart“ in allen geistigen Fragen (S. 363); er weiß, daß in der wissenschaftlichen Forschung auch scheinbar kleine Fragen mit derselben Gewissenhaftigkeit behandelt werden müssen wie die großen, und daß es insofern „in der rechten Wissen-Gewissenschaft nichts Großes und nichts Kleines gibt“. Er empfindet Ekel vor aller Halbheit, Dunkelheit, Unbestimmtheit, Schwärmerei, also gerade den Eigenschaften, die Nietzsche den Theologen zum Vorwurf macht. Er bringt auch Opfer für seine Forschung, und endlich er hat doch Sehnsucht nach höherer, weiterer, freierer Geistigkeit, nach dem „Übermenschen“ Zarathustras.

Der Zauberer

Nach dem Gelehrten trifft Zarathustra auf den Künstler. Beide werden in ihrem Tun selbst uns symbolisch geschildert. Der Mensch, der am Sumpfe liegt und seinen Arm den Blutegeln preisgibt, war das Symbol des wissenschaftlichen Menschen in seiner müh-

seligen Forschungsarbeit; hier ist der Zauberer der künstlerische Mensch, der Zarathustra sogleich eine Probe seiner Kunst gibt, indem er den religiösen Menschen ihm vorspielt in seiner Sehnsucht nach Liebe und Beseligung und in seiner Selbstquälerei.

Wie eine Erläuterung zu unserem Abschnitt liest sich eine Stelle aus Nietzsches „Zur Genealogie der Moral", III. Abhandlung, Nr. 4: „Man soll sich vor der Verwechselung hüten, in welche ein Künstler nur zu leicht selbst gerät ... wie als ob er selber das w ä r e, was er darstellen, ausdenken, ausdrücken kann. Tatsächlich steht es so, daß, w e n n er eben das wäre, er es schlechterdings nicht darstellen, ausdenken, ausdrücken würde; ein Homer hätte keinen Achill, ein Goethe keinen Faust gedichtet, wenn Homer ein Achill und wenn Goethe ein Faust gewesen wäre. Ein vollkommener und ganzer Künstler ist in alle Ewigkeit von dem ‚Realen', dem Wirklichen abgetrennt; andererseits versteht man es, wie er an dieser ewigen ‚Unrealität' und Falschheit seines innersten Daseins mitunter bis zur Verzweiflung müde werden kann — und daß er dann wohl den Versuch macht, einmal in das gerade ihm Verbotenste, ins Wirkliche überzugreifen, wirklich zu s e i n. Mit welchem Erfolge? Man wird es erraten ... Es ist die typische Velleität des Künstlers: dieselbe Velleität, welcher auch der altgewordene Wagner verfiel, indem er — einst der Vertreter der ‚gesunden Sinnlichkeit' — sich in seinem Parsifal ins christlich-asketisch Krankhafte hineinlebte."

Wenn man noch die vorangehenden und die folgenden Bemerkungen Nietzsches in der „Genealogie" mit berücksichtigt, so drängt sich geradezu die Vermutung auf,

daß ihm bei dem „Zauberer" Richard Wagner als Modell vorschwebte, und man versteht, warum er dem „Schauspiel" des „Zauberers" gerade diesen religiös-selbstquälerischen Inhalt gibt.

Dieser Inhalt ist übrigens charakteristisch für die Art, wie Nietzsche das Christentum auffaßt. Er sieht seinen Ursprung darin, daß „die Instinkte des wilden, freien, schweifenden Menschen sich rückwärts, sich gegen den Menschen selbst wandten (vgl. „Genealogie", 2. Abs., Nr. 21 f.). So ist das „schlechte Gewissen", der Gedanke einer Schuld gegen Gott, jenes „Folterwerkzeug", ferner der asketische Wille zur Selbstpeinigung entstanden. Alle Kraft, Wildheit, Grausamkeit des natürlichen Menschen wendet sich gegen ihn selbst und treibt „seine Selbstmarterung bis zu ihrer schauerlichsten Härte und Schärfe".

Man begreift, daß Nietzsche bei dieser einseitigen Auffassung des Christentums in ihm tiefe Entartung sehen mußte, und daß er Wagners Rückwendung zu dem christlich-asketischen Ideal wie einen Frevel gegen alles gesunde und echte Menschentum empfand.

Er lehnt dessen künstlerisches Sich-Hineinempfinden in das Christentum (das leicht aus „Spiel" zum „Ernst" wird, S. 372) aufs entschiedenste ab (Zarathustra *schlägt* den Zauberer!).

Er merkt aber doch, daß hinter aller Schauspielerei etwas echt ist: der Ekel an dem fortwährenden Schauspielern und die *Sehnsucht nach Größe* (wenigstens in der „Verstellung"). Das charakterisiert auch den künstlerischen Menschen als einen „*höheren*".

Wenn der Zauberer übrigens Zarathustra selbst einen

großen Menschen nennt (S. 373), so führt er ihn in Versuchung, sich selbst als eine vollkommene Verwirklichung der „Übermenschen"-Idee anzusehen. Ähnlich wie Jesus die Bezeichnung „gut" ablehnt und sie im vollen Sinne nur Gott zuerkennt, so merkt auch Zarathustra in seiner Klugheit („Arglist", S. 374) die Schmeichelei des Zauberers und lehnt sie „artig" ab: „Ich selber freilich — ich sah noch keinen großen Menschen."

So ist es dem Zauberer weder gelungen Zarathustra zur christlichen Gottesverehrung noch zur Selbstvergötterung zu verführen. Zarathustra geht darum „getrösteten Herzens" und „lachend" weiter. Nach dem Gelehrten und Künstler begegnet ihm nunmehr der Priester.

Außer Dienst

Schon in dem Abschnitt „Von den Priestern" (S. 131 ff.) hat Nietzsche zu erkennen gegeben, daß die Priester ihm unsympathisch sind, daß er am liebsten nichts mit ihnen zu tun hat, daß er ihnen aber Achtung nicht versagt.

Auch hier bekundet sich dieselbe innere Einstellung. Zarathustra versucht zunächst an dem schwarzen Mann vorbeizuschlüpfen, aber als der ihn anredet, behandelt er ihn mit großer Hochachtung.

Daß es der „letzte Papst" ist, den er hier auftreten läßt, soll natürlich das baldige Ende der christlichen Kirche andeuten. Auch für diesen letzten Papst ist nun Gott gestorben, aber deshalb ist für ihn die Frömmigkeit, die Religion nicht abgetan. Er schätzt die naive Frömmigkeit (symbolisiert durch den heiligen Einsiedler, vgl. S. 10 f.), er erkennt und schätzt aber auch die Frömmig-

keit in dem Gottesleugner Zarathustra. Darin liegt die bedeutsame Einsicht, daß Ehrfurcht vor Werten, die dem Menschen heilig sind, das Wesen der Frömmigkeit ist und so die Hauptwurzel aller Religion bildet, und daß auf Grund solcher Frömmigkeit Menschen sich schätzen und zu gemeinsamem Wirken vereinigen können, die über Gott und Jenseits sehr verschieden denken.

Wenn in diesem Abschnitt über christliche Lehren mit scharfem Spott geredet wird, so will Nietzsche damit nicht den religiösen Sinn, sondern theologisch-kirchliche Begriffs- und Dogmenbildung treffen.

Der „letzte Papst" erscheint in dem Gespräch als ein alter, wohlgeschulter Theologe, der aber an seinem Kirchenglauben irre geworden ist und ihn nun preisgibt Daß er an einem Auge blind ist, soll bedeuten, daß die Theologie nur eine halbe Wissenschaft ist, deren eines Auge durch die Vorurteile des Dogmenglaubens seine Sehkraft verloren hat. Er erzählt in ironischem Tone gleichsam eine Geschichte des jüdisch-christlichen Gottesbegriffs. Für die Juden war er vor allem Gott, „der Gerechte", ja ein „Gott der Rache". Im christlichen Gottesbegriff tritt beherrschend die Liebe hervor, die Nietzsche (mit Schopenhauer) wesentlich als weichmütiges Mitleid auffaßt (S. 378). Daß Gott an seinem „allzu großen Mitleiden erstickte" (S. 379), will besagen: für viele ist der Gottesglaube an dem Theodizeeproblem zugrunde gegangen, sie konnten nicht den Glauben an einen liebenden, gütigen, mitleidvollen Gott mit der Existenz dieser Welt voll Übel und Bosheit, die jener Gott doch geschaffen haben sollte, vereinigen. So hat denn auch

die Bemerkung Zarathustras, daß Götter „viele Arten Todes sterben" den Sinn, daß der Glaube an Götter und an Gott durch Zweifel sehr verschiedener Art zugrunde geht.

Zarathustra hebt in seiner Antwort gerade das hervor, was ihm die Priester- und Theologenart unsympathisch macht: es ist der Mangel des hellen Blicks und der redlichen Rede. Bemüht, in falsch verstandener Pietät alte und veraltete Lehren und Einrichtungen zu verteidigen, hat man sich zu sehr an undeutliche und vieldeutige Denk- und Redeweise gewöhnt und läßt volle Aufrichtigkeit vermissen.

In dieser undeutlichen Sprache ließ man auch Gott reden, indem man angebliche Offenbarungen aus sehr verschiedenen religiösen Entwicklungsstufen trotz ihrer Widersprüche zu vereinigen und zu harmonisieren trachtete.

Abstoßend mußte vor allem auch die kirchliche Lehre wirken, daß der Mensch als Geschöpf Gottes völlig von ihm abhängig sei, und daß er doch von Gott gerichtet und bestraft werde wie ein ganz selbständiges, freies Wesen — darin sieht Nietzsche eine Sünde gegen den „guten Geschmack in der Frömmigkeit".

Der letzte Papst aber spürt aus all diesen so blasphemisch klingenden Reden doch Zarathustras religiösen Sinn heraus und erkennt, daß er die Religion als solche ebensowenig verdamme, wie er die Moral verwerfe in seiner Kritik der „Guten und Gerechten" und ihrer beschränkten Begriffe von Gut und Bös (S. 380). Er ahnt die segensreiche Kraft von Zarathustras Sinnesart, und gerade das charakterisiert ihn als „höheren" Menschen.

Der häßlichste Mensch

Nach dem „letzten Papste", dem sein Gottesglaube am Theodizeeproblem gescheitert ist, der aber diesem Glauben und seinem Gott nachtrauert, begegnet Zarathustra einem andern „Gottlosen", dem Atheisten, der aus Empörung und Haß gegen Gott den Glauben an ihn verwirft.

Schon die Umgebung, in der sich dieses Zusammentreffen abspielt, deutet darauf hin, daß hier schlimmste seelische Not und häßlichste Entartung Zarathustra entgegenstarren. Für einen Augenblick unterliegt er sogar der Versuchung zum Mitleid, hat er doch selbst einst solche seelische Not durchgemacht („ihm war, als habe er schon einmal in diesem Tal gestanden"[1], S. 383).

Der häßlichste Mensch — dessen äußere Häßlichkeit nur ein Symbol der inneren ist — hat ein so tiefes Schamgefühl wegen seiner seelischen Verunstaltung, daß ihm nicht bloß das Mitwissen und Mitleiden der Menschen, sondern auch das eines allwissenden und allgütigen Gottes unerträglich ist. So hat er diesen Gott „gemordet".

Aber für ihn gilt nicht das Wort von der „Genügsamkeit" und dem „Geiz selbst in der Sünde" (S. 15), sondern in ihm ist Größe, wenn auch die Größe des Mißratenen. So blickt er stolz hinweg über die guten und gerechten „kleinen Leute" und ihren Prediger (Jesus).

Zarathustra lehnt diese Art und diese Begründung des Atheismus ab (ihn „fröstelt" und er will fortgehen, S. 387 und 389, aber in seiner Gedankenwelt (seiner

[1] Schwerlich ist dies eine Anspielung auf die Szene S. 233.

„Höhle“) ist doch auch Platz und Verständnis für diesen Menschentypus. Die größte Verachtung, die der „Häßlichste“ gegen sich hegt, wäre ja nicht möglich ohne eine große Liebe zum besseren Selbst; denn ohne Gefühl für ein Menschenideal käme die eigene Häßlichkeit nicht zu so qualvollem Bewußtsein. So gehört auch dieser „große Liebende“ und „große Verächter“ (S. 388) zu den höheren Menschen.

Der freiwillige Bettler

Als höheren Menschen charakterisiert ihn sein innerer Reichtum und sein Herz voll Liebe, das ihn zu den Menschen trieb. „Aber sie nahmen ihn nicht an“ (S. 39). Ihm erging es also wie einst Zarathustra, da er auf dem Markte dem Volke predigte; er hat noch nicht die Kunst gelernt „gut zu schenken“. Auch hat ihn der Ekel erfaßt vor den heutigen Kulturmenschen, den Armen wie den Reichen, dem „Pöbel unten“ wie dem „Pöbel oben“. So hat er sich von der ganzen Kultur und von allem geistigen Streben abgewendet; sein Ideal ist jetzt das stille, friedliche Weideglück der Kuh. Er verlangt nicht mehr nach Neuem (er „käut wieder“), er entschlägt sich „aller schweren Gedanken“ (S. 394). Ein bezeichnender Zug ist auch, daß er Vegetarier ist („Pflanzler und Wurzelmann“, S. 393, vgl. S. 415). Wem wären nicht schon unter den Vegetariern solche gütigen, zurückgezogen lebenden Naturmenschen begegnet? Sie sind Nietzsche sympathisch, aber ihr Ideal von Leben und Glück ist nicht das seine; es enthält ja einen Verzicht auf alles geistige Ringen, Weiterstreben und Schaffen.

Der Schatten

Wenn auch das Ziel des „freiwilligen Bettlers" niedrig und armselig ist, er weiß doch wenigstens, was er will. Die nun auftretende Figur des „Schattens" ist ein Bild jener modernen Gebildeten, die nicht mehr wissen, was sie wollen, und die so völligem Nihilismus verfallen. Denn was bedeutet Nihilismus? „Daß die obersten Werte sich entwerten." Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das Warum[1] (d. h. das Wozu des Lebens).

Schon im Abschnitt „Vom Lande der Bildung" (S. 174 ff.) hat Nietzsche das bunte Vielerlei und die Unfruchtbarkeit der modernen Bildung verspottet. Vor lauter Beschäftigung mit Fremdem läßt sie das eigene Wesen des Menschen verkümmern („ich werde dünn", S. 397, vgl. „das Gerippe", S. 175); weil sie den Menschen überall hinführt, raubt sie ihm seine Heimat (vgl. die Anspielung auf den stets wandernden „ewigen Juden", S. 396, und die Frage: „Wo ist mein Heim?, S. 398); weil sie anleitet, alles zu kritisieren, läßt sie schließlich nichts mehr gelten, was man schätzen und lieben könnte (vgl. S. 176 „wandelnde Widerlegungen des Glaubens selber" und die Gedanken, S. 397 f.).

Dies Übermaß des Kritischen und des Verneinenden, dies Nichthinausgelangen über die zweite Stufe der geistigen Entwicklung, die bloße Befreiung von der Autorität (S. 35) birgt eine doppelte Gefahr: entweder der Mensch wird ein Sklave seiner sinnlichen Leiden-

---

[1] So beantwortet Nietzsche selbst diese Frage in einer nachgelassenen Aufzeichnung. Werke XV, S. 145.

schaften (vgl. S. 62 und S. 398 „ein Herz müde und frech") oder, da er sich selbst nicht zu lenken vermag, fällt er wieder der Knechtung unter die Autorität eines Kirchenglaubens (S. 379) anheim.

Das Suchen nach Geistesfreiheit charakterisiert auch diesen Menschentyp als einen „höheren", aber er gehört zugleich zu den Mißratenen, weil er bei diesem Suchen das „Ziel" und damit den „Weg" verlor (S. 399), weil keine gesunden Instinkte für das wahrhaft Wertvolle ihn mehr leiten. „Ich weiß nicht aus noch ein; ich bin alles, was nicht aus noch ein weiß — seufzt der moderne Mensch ... An dieser Modernität waren wir krank", sagt Nietzsche im „Antichrist" (I. Buch, Nr. 1). Ein Symbol dieser Modernität ist der „Schatten". Eben damit stellt er auch jene — heute so zahlreich vertretene — Art der „Gebildeten" dar, die in ihrer Unselbständigkeit immer nur irgendeiner „Größe" folgen können (wie ein Schatten). Diese Menschen können nur „Anhänger" sein, Nachbeter und Nachtreter irgendwelcher Modehelden.

Mittags

Auf die dramatischen Szenen, die Begegnungen mit den „höheren" Menschen, folgt nun wieder eine rein lyrische Dichtung, eine Dichtung von vollendeter Zartheit. An den höheren Menschen sind Zarathustra die mannigfachen Formen seelischer Not und Verirrung entgegengetreten. Er kennt alle diese Nöte und Abwege aus eigenem Erleben heraus, aber sie haben ihn nicht von seinem Ziele ablenken können. Beseligend kommt dies Bewußtsein über ihn. Er, der nach Glück nicht

trachtet, genießt das Glück doch mit offener und dankbarer Seele, wenn es ungesucht wie eine himmlische Gnade über ihn kommt. Die Szene ist gleichsam ein Gegenstück der Verklärung Jesu auf Tabor. Der „alte knorrichte Baum, der von der reichen Liebe eines Weinstocks rings umarmt und vor sich selber verborgen war" (S. 400), er ist ein Symbol Zarathustra: sein kraftvolles, gereiftes „Selbst" (S. 47) und seine reiche liebende Seele stellen sich darin dar.

Symbolische Bedeutung hat es auch, daß er seine Seele mit einem Schiffe vergleicht, das sich dem „Lande anschmiegt", „der Erde nahe, treu, zutrauend".

„Meine Brüder, bleibt der Erde treu", so lautet ja Zarathustras großes Gebot (S. 13), daß aber das Schiff „wartend" ruht, „mit den leisesten Fäden angebunden", soll doch wohl andeuten, daß er sich nicht an das Leben klammert und den Tod nicht fürchtet. Dieselbe Verbindung von Liebe zum Leben und Bereitschaft es zu verlassen, tritt uns auch darin entgegen, daß er seine Seele mit einem „Tropfen Tau" vergleicht, der „auf alle Erdendinge niederfiel" (sie liebend umfängt, vgl. oben S. 109), nur daß er zugleich den Himmel fragt: Wann trinkst du meine Seele in dich zurück?

Daß er aber seiner Seele, die er früher singen hieß (S. 327), nun Schweigen gebietet (S. 402), verrät uns, daß er verschiedene Formen des Glücks kennt. Damals, da er den gewaltigen Sieg über den Pessimismus des Wiederkunftsgedankens errungen, mußte seine Seele ihr Glück ausströmen lassen in Lieder; jetzt im beseligenden Bewußtsein seines Selbst ist sein Glück so schamhaft und zart, daß jede Äußerung es stören würde.

In seinem Glücke erscheint ihm die Welt vollkommen. (Das in sich Geschlossene und damit gleichsam Vollendete: der „goldene runde Reif", „der goldene runde Ball", S. 403, dient ihm [wie den Griechen] als Gleichnis der Vollkommenheit.) Aber glücklich sein, die Welt für vollkommen halten, das heißt geistig einschlafen, darum darf die innere Hingabe an das Glück nur wie ein Augenblick sein („nicht lange dauert Zarathustras Schlaf", S. 405).

Die Begrüßung

Zarathustra hatte bei seinem Umherstreifen den nicht gefunden, von dem der Notschrei ausgestoßen worden war. Nun da er heimkehrt, tönt ihm dieser Schrei aus seiner Höhle entgegen. Das überzeugt ihn: es ist wirklich die seelische Not der höheren Menschen, die nach ihm ruft. Verborgen ist ihre seelische Not und mannigfacher Art, aber sie ist wirklich da.

Wenn Zarathustra ihnen Trost und Freude verheißt und von einem „fröhlichen Hanswurst und Tänzer" (S. 406) redet, so meint er mit diesen derben und schlichten („kleinen") Worten sich selbst und seine frohe Lebensbejahung. Er verspricht ihnen in seinem „Revier" (im Bereich seiner Welt- und Lebensanschauung) „Sicherheit" vor ihren wilden „Tieren", S. 407 (ihren Leidenschaften und inneren Quälgeistern).

Der „König zur Rechten" antwortet auf Zarathustras Begrüßung. Dessen „hoher, starker Wille" (S. 408) ist es vor allem, an dem sich die „höheren Menschen" aufrichten und der ihnen wieder „Hoffnung" (S. 409) gibt.

Zarathustra aber sagt ihnen „deutsch und deutlich",

sie seien ihm noch nicht „hoch und stark genug"; sie gehörten noch zu denen, die geschont sein wollten. Er aber schone seine „Krieger" nicht (vgl. S. 66 ff.). Höhere, Stärkere, Sieghaftere, Wohlgemutere" müssen kommen: „lachende Löwen", Menschen, die Frohsinn und Kraft „in einem Maß" besitzen, die auch den „höheren Menschen" der Gegenwart noch abgehen. Immer noch ist die Zeit nicht reif für Zarathustra. Wehmutsvolle Sehnsucht nach solchen echten Jüngern übermannt Zarathustra und läßt ihn verstummen.

Das Abendmahl

Eine scherzhafte Rede des „Wahrsagers" leitet über zu dem „Abendmahl", mit dem Nietzsche wieder eine Parallele zu der Erzählung von Jesu Abendmahl geben will. „Brot" freilich kann er seinen Gästen nicht bieten (S. 414), auserlesener sind seine Speisen (nur höherem seelischen Bedürfen kann er gerecht werden), und dabei trägt er — getreu seinem Individualismus — dem geistigen Geschmack eines jeden Rechnung („Bleibe bei deiner Sitte!" sagt er dem „freiwilligen Bettler", S. 415). Ebenso bekundet sich das Aristokratische seiner Ethik: „Ich bin ein Gesetz nur für die Meinen, ich bin kein Gesetz für alle."

Scherzhaft lobt der „König zur Rechten" die Philosophie Zarathustras, die nicht dem Leben entfremdet ist, sondern mit tiefer Weisheit Lebensklugheit verbindet. „Das ist das Seltsamste an einem Weisen, wenn er zu alledem auch noch klug und kein Esel ist." Der Esel fühlt sich dadurch getroffen und schreit „mit bösem Willen" sein J—a herein.

Vom höheren Menschen

Vom höheren Menschen und von der ihn leitenden Idee des „Übermenschen" spricht Zarathustra beim „Abendmahl" zu den um ihn Versammelten.

Zu 1. Die christliche Lehre der Gleichheit der Menschen vor Gott widerstrebt Nietzsches aristokratischem Sinn; jedenfalls sofern der Pöbel sie mißbraucht, um die geistigen Rangunterschiede unter den Menschen zu leugnen.

Zu 3. Die Tendenz zur Selbst*erhaltung* und die zur Selbst*entfaltung* sind die tiefsten Triebe aller Lebewesen. Je höher ein Lebewesen steht, um so mehr macht sich die zweite und damit die eigentlich schöpferische Kraft geltend. Nietzsche tritt darum der üblichen Lehre entgegen, daß im Selbsterhaltungsinstinkt alles menschliche Streben gipfle. Seine Sehnsucht ist ja, daß der Mensch überwunden und der Übermensch wirklich werde.

Es bekundet die *Geschlossenheit des ganzen Werkes*, daß hier am Schluß vor den höheren Menschen dieselbe Lehre ausgesprochen wird, die Zarathustra zu Beginn der Menge auf dem Markte vergeblich verkündete, *die Lehre vom „Übermenschen"* und die Warnung vor jener kümmerlichen Schätzung des behaglichen Lebens, die den Menschen zum „letzten Menschen" werden läßt.

Zu 5. Wie das Lob des Bösen gemeint ist, darüber wurde schon oben S. 115ff. gesprochen. Die Worte aber, die Nietzsche diesem leicht mißdeuteten Lob hinzufügt, gelten für viele seiner Sprüche: „Solches ist aber nicht für lange Ohren (‚Eselsohren') gesagt. Jed-

wedes Wort gehört auch nicht in jedes Maul. Das sind feine, ferne Dinge: nach denen sollen nicht Schafsklauen greifen!" (Vgl. oben S. 117.)

Zu 6 f. Hier offenbart sich wieder, daß Nietzsches Individualismus nicht Egoismus ist. Denn was ihm klein dünkt an den höheren Menschen, das ist, daß sie noch zu egoistisch nur an ihre persönlichen Nöte denken, daß ihnen noch nicht die große Menschheitsaufgabe die Verwirklichung der Übermenschenidee als objektiv Wertvolles am Herzen liegt. Darum leiden sie auch selbstisch nur an sich, nicht an der Unvollkommenheit der Menschen überhaupt. —

Der Mensch muß schon zu einer gewissen geistigen Höhe emporgewachsen sein, daß der „Blitz" (die „Übermenschenidee") ihn trifft und „zerbricht" (wenn er seine Unvollkommenheit mit dieser Idee vergleicht).

Der „Blitz" arbeitet für Zarathustra, sofern die „Übermenschenidee" den Menschen das Ziel ihrer Entwicklung — freilich im Unendlichen — zeigt. Die heutigen Menschen wird der Glanz dieser Idee geradezu „blenden", bessere müssen kommen, denen sie „Licht" spenden wird.

Zu 8. Der Mensch ist aber etwas, das „überwunden" werden muß, nicht „übersprungen" werden kann (vgl. oben S. 14). Wieder warnt Nietzsche vor einem unreifen, überhitzten Idealismus. Der einzelne soll sich sein Ziel nicht zu hoch stecken, er soll nicht „über sein Vermögen wollen", sondern sich sein Ideal seinen individuellen Anlagen entsprechend gestalten.

Aber widerspricht sich damit Nietzsche nicht, da er doch sonst nicht stark genug betonen kann, wie hoch der „Übermensch" über dem Menschen steht?!

Indessen unsere frühere Scheidung zwischen „Idee" und „Ideal" wird diesen scheinbaren Widerspruch beseitigen (vgl. oben S. 133). Die Idee kann und muß in unzähligen konkreten Gestaltungen und Annäherungen ihre individuelle Gestalt gewinnen. So schaffen sich die Menschen ihre „Ideale", und sie sollen sie so schaffen, daß in dieser individuellen Form die Idee ihr Streben anregt und leitet. Schaffen sie sich ein Ideal, das schlechthin über ihre Kraft geht, so führt das zur Schauspielerei und zur Lebenslüge. Sie stellen sich dann doch so, als sei das Ideal für sie erreichbar, und belügen damit sich und andere.

Zu 9. Solche Gedanken darf man aber der Menge nicht darlegen. Sie ist urteilslos; sie hängt noch an ihrem Gottesglauben, den sie einst auf Autorität hin („ohne Gründe") annahm. Wie sollten „Gründe" auf sie wirken können? Sie vermag ja ihre Beweiskraft nicht zu würdigen.

Die Gelehrten teilen zwar den religiösen Glauben der Menge nicht mehr. Aber sie sind nur negativ kritisch, unschöpferisch, innerlich vertrocknet und „ausgekältet". Sie haben keine Phantasie mehr (können nicht „lügen"), können darum auch nicht mehr echte Liebe zur Wahrheit empfinden.

Zu 10. Durch *eigene* Kraft zur Höhe streben! Wer auf den Berg hinauf reitet, der lernt nicht das Steigen, und er wird auf der Höhe — stolpern.

Zu 11. Dem wahrhaft „Schaffenden" liegt alles Zweckhafte fern; er kennt kein „Für", „Um" oder „Weil". Er bringt sein Werk hervor, wie die Schwangere ihr Kind — mit innerer Notwendigkeit, als etwas in

sich Wertvolles. So soll jeder seine individuelle Lebensaufgabe haben; ihr soll seine Liebe gelten, nicht — dem „Nächsten“.

Zu 12. Wie beim Gebären, so gibt es beim Schaffen viel Schmerzliches und Widriges. Darum ziemt schamhafte Zurückhaltung.

Zu 13. Der in 8 ausgesprochene Gedanke wird hier weiter ausgeführt. Es bedarf einer ganzen Geschlechterfolge, um gewisse Laster zu überwinden und Tugenden zu züchten. Wenn früher schon gesagt wurde, daß der einzelne seiner Individualität entsprechend sein Ideal formen und dabei das Ziel nicht zu hoch stecken dürfe, so wird hier hinzugefügt, daß diese Individualität in ihren Grundzügen eine ererbte sei und daß das Ererbte nur allmählich sich umbilden lasse.

Zu 14 f. Wie man das Ziel sich nicht zu hoch stecken darf, so auch nicht zu niedrig. Und man soll nicht verzagen, wenn ein Versuch fehlschlug. Noch ist damit nicht der Mensch mißraten, der Großes gewagt hat. Und wenn der einzelne Mensch mißrät, dann noch nicht der Mensch überhaupt; und wenn dieser mißrät: dann „wohlan, wohlauf“ — zum Übermenschen!

Je höher geartet ein Wesen ist, um so leichter kann es mißraten. Aber die ganze Zukunft ist unser zu immer neuen Versuchen. Auch ist die Erde reich an Wohlgeratenem, das läßt uns hoffen.

Zu 16—20. Zum Streben und Schaffen aber bedarf es der inneren Freudigkeit, Leichtigkeit und Schwungkraft. Darum hinweg mit der Traurigkeit, der Trübsal, dem Geist der Schwere! Daß Jesus das Wort sprach: „Wehe denen, die hier lachen“, das war bisher die

Aber Zarathustra vergleicht sich einem schweifenden Panther oder einem auf Beute hinabstoßenden Adler: enthüllt sich darin nicht geheime Dichtersehnsucht? Wie der Adler auf das Schaf niederblickt, so schaust du auf den Menschen und auf seine Gottesvorstellung nieder, und du begehrst, diese Gottesvorstellung im Menschen zu vernichten wie des (Herden-) Menschen „Schafs"natur. Das wäre deine Seligkeit! Ist das die Seligkeit eines „Freiers der Wahrheit", und nicht vielmehr die eines „Dichters und Narren"? Habe ich nicht selbst schon in müder Abendstimmung erkannt, daß ich von aller Wahrheit ausgeschlossen bin? so fragt sich der Zauberer in der Rolle Zarathustras.

Von der Wissenschaft

Nach dem Zauberer, dem Vertreter des künstlerischen Menschen, kommt der „Gewissenhafte des Geistes", der Vertreter des wissenschaftlichen Menschen zu Wort. Man erinnere sich daran, daß Nietzsche schon im zweiten Teil die Abschnitte „von den Gelehrten" (S. 183ff.) und „von den Dichtern" (S. 186ff.) nebeneinandergestellt hatte. Nietzsche ist beides gewesen: Gelehrter und Dichter. Wissenschaftlicher und künstlerischer Sinn haben in ihm miteinander gerungen, aber er hat sie zu höherer Einheit in sich verknüpft. Er weiß, daß zur Erkenntnis dessen, was wirklich war und wirklich ist, klare, kalte, nüchterne Wissenschaft gehört, daß uns die Wissenschaft aber nie sagen kann, was wirklich werden soll. Das muß unser Wertgefühl kundtun, und mit künstlerischer Phantasie müssen wir

unsere Ideale, unsere Bilder des Seinsollenden, gestalten. Wer das erkannt hat, der wird als Schöpfer von Menschenidealen sich nicht mehr selbst quälen mit dem Vorwurf: „Nur Narr, nur Dichter", der wird wissen, daß der schaffende, zukunftsschwangere Mensch „Dichter" sein muß und dabei doch „der Wahrheit Freier" sein kann.

Aber die höheren Menschen haben die Möglichkeit und Notwendigkeit dieser Vereinigung noch nicht erfaßt. So quält sich der künstlerische Mensch (der „Zauberer") mit dem pessimistischen Gedanken, nur Dichter zu sein; der wissenschaftliche Mensch (der „Gewissenhafte") dagegen weist all das Kühne, Wagende, die Gefahr Liebende des phantasievoll künstlerischen Menschen ab; ihm gilt gerade die Furcht als seelische Wurzel des Strebens nach Erkenntnis, und er sucht vor allem bei der Wissenschaft „Sicherheit"[1] (S. 439). Dasselbe sucht er bei Zarathustra, in dem er lediglich den wissenschaftlichen Menschen schätzt und sieht.

Aber Zarathustra will der Furcht diese Bedeutung für die Entwicklung menschlicher Kultur nicht zuerkennen, er sieht vielmehr im Mut, in der Wagelust die Haupttriebfeder menschlicher Entwicklung. Wiederum tritt uns hier (vgl. oben S. 20) der Gegensatz der beiden Grundtendenzen der Menschen wie alles Lebendigen entgegen: der Trieb zur Selbsterhaltung und zur Selbstentfaltung. In den Ängstlichen überwiegt der erste, in den Mutigen der zweite. —

---

[1] Das Unbekannte erscheint dem Menschen leicht als ein Bedrohliches, Gefährliches, und so ergibt sich in der Tat aus der Furcht davor das Bestreben es zu erkennen, damit man sich ihm entsprechend verhalte.

Nunmehr, da Zarathustra wieder anwesend ist und die „Wolke“ der Schwermut (S. 441) von den höheren Menschen verscheucht hat, will auch der „Zauberer“ als gewandter Schauspieler wieder dem Pessimismus absagen. Er weiß, Zarathustra übt wirklich die Feindesliebe (als Kämpfer kann er ja ohne Feinde nicht leben), aber dafür ist er unerbittlich hart in seinen Forderungen an seine Freunde („er nimmt Rache an ihnen“).

Zarathustra schüttelt dem Zauberer und den andern die Hände: Zorn und Mitleid („Bosheit und Liebe“) ringen in ihm. Das Unwahrhaftige im Wesen des Zauberers und in seinem Verhältnis zu ihm und allen diesen (doch noch so mißratenen „höheren Menschen“) will ihn wieder hinaustreiben in die „gute Luft“.

Unter den Töchtern der Wüste

Zu 1. Zarathustra wird von seinem „Schatten“ gebeten, zu bleiben; dieser braucht ihn ja am nötigsten; aber auch die andern werden ohne ihn ihrer Schwermut wieder anheimfallen. Wenn er von den „Königen“ sagte, daß sie es am besten lernten, gute Miene zum bösen Spiele zu machen (S. 442), so ist das eine Anspielung darauf, daß sie ja (nach Nietzsches Meinung) durch die großen Geldmänner ihrer wirklichen Macht beraubt sind (vgl. S. 356 f.) und das ruhig mitangesehen haben.

Daß die Luft in Zarathustras Höhle den „Schatten“ an „gute, helle morgenländische Luft“ erinnert; daß er an ein „anderes blaues Himmelreich“ denkt, „über dem keine Gedanken und Gedanken hängen“, das hat den tieferen Sinn, daß hier zwei Formen der Lebensliebe in

Beziehung gesetzt werden: die *naive* jener „Morgenland"-Mädchen, die noch keine Reflexion und keinen Pessimismus kennt, und die *gereifte* Zarathustras, die alle Reflexion und allen Pessimismus überwunden hat und zur einfachen Daseinsfreude zurückgelangt ist.

Zu 2. Das Lied, das nun der „Schatten" anstimmt, wird in seiner wunderlichen Fassung verständlich, wenn man daran denkt, wer es ist, der hier singt. Nach dem *Künstler* und dem *Gelehrten* kommt jetzt der *Gebildete* zu Wort, oder richtiger der Verbildete (vgl. oben S. 83). Er beginnt in dem feierlichen Tone etwa einer Freiligrathschen Dichtung, aber sofort ironisiert er sich selbst. Der moderne „Gebildete" kann nichts mehr ernst nehmen, nicht einmal sich selbst. So wechselt denn in diesem „Liede" stimmungsvolle Lyrik mit nüchternster Prosa, Sinn mit Unsinn.

Eine Oase hat ihn aufgenommen (darum fühlt er sich „der Wüste nahe und bereits so ferne wieder der Wüste", S. 444); sie hat ihn „hinabgeschluckt", wie der Walfisch den Jonas (das meint die „gelehrte Anspielung" S. 445). Daß er aus dem „zweifelsüchtigen Europa" kommt, ist Selbstcharakteristik: ihn hat ja die Zweifelsucht innerlich ausgehöhlt, aber Lüsternheit regt sich in ihm, und er ist eine Beute jedes Augenblicks („ohne Zukunft, ohne Erinnerungen", S. 447). Der stimmungsvolle Vergleich der Palme mit der Tänzerin wird sofort wieder zerstört durch das geistreich sein sollende Gewitzel über das „andere Bein". Dieser „höhere Blödsinn" wird so weitergesponnen durch die Annahme, daß die Mädchen über das traurige Schicksal dieses „anderen Beins" weinen und durch die paradoxe Mahnung: „Sei ein

Mann, Suleika!". Den Schluß bildet ein ernst gemeinter Spott auf das Moralischtun (das „Tugendgeheul") des gebildeten Europäers.

Die Erweckung

Auch nach diesem Liede zeigt sich innere Zwiespältigkeit bei Zarathustra: er freut sich — mitfühlend, wie er ist — über die Fröhlichkeit seiner Gäste, aber zugleich erfaßt ihn Widerwille dagegen, und er schlüpft wieder hinaus. „Sie lernten von mir lachen", sagt er seinen Tieren, aber „es ist doch nicht *mein* Lachen, das sie lernten". Es ist nicht die echte, aus tiefem Herzen kommende Daseinsfreude, die er meinte, da er das „Lachen" pries. So kennt ja der moderne „Gebildete" meist um so weniger echte *Freude*, je mehr er darauf erpicht ist, „*lustig*" zu sein, sich „*zu amüsieren*". Doch Zarathustra urteilt nachsichtig über seine Gäste: sie lachen auf *ihre* Art. Schon schmeichelt er sich mit der Hoffnung, daß der „Ekel" (der „Pessimismus") von ihnen weiche, daß sie wieder Dankbarkeit gegen das Dasein fühlten, daß sie „Genesende" seien (S. 452).

Aber gar bald wird seine Hoffnung jäh enttäuscht. Durch die folgende groteske Szene soll angedeutet werden, wie groß die Gefahr ist, daß der *religiöse Trieb*, wenn auch in wunderlichsten, abgeschmacktesten Formen, wieder über den modernen Menschen Herr werde. Gerade der „häßlichste Mensch", der „Mörder Gottes" ist es, der die Litanei zu Ehren des Esels anstimmt (die einige recht boshafte Anspielungen auf christliche Gebete und Lehren enthält) und zugleich die moderne Volksvergötterung und Pöbelumschmeichelung ironisiert.

Das Eselsfest

Wer jene Verehrung des Esels blasphemisch findet, sollte nicht unbeachtet lassen, daß Zarathustra selbst ihr ein Ende macht. Es soll eben die Unausrottbarkeit des religiösen Triebes symbolisiert und ironisch veranschaulicht werden, in welch abgeschmackten Formen er sich äußern kann.

Die Worte des „letzten Papstes" geben zu der Szene gleichsam die Erläuterung. Gott als Geist zu fassen: das liegt den meisten Menschen zu hoch. Wer damit Ernst macht, der kommt zum Unglauben. Die Menge aber braucht irgendeine Versinnlichung des Göttlichen.

Wie von dem „Papste", so erhält auch von seinen übrigen Gästen Zarathustra geistreich-witzige Auskunft darüber, warum sie den Esel verehrten. Zwar merkt er wohl, daß wirklich ein kindlich-religiöser Trieb sich wieder in ihnen geregt hat, aber er freut sich doch — nachsichtig und mitleidig, wie er ist — darüber, daß die pessimistisch Verzweifelnden wieder fröhlich wurden. So sagt er ihnen: wenn sie wieder dieses Eselsfest feierten, sollten sie es auch ihm zuliebe und zu seinem Gedächtnis tun.

Das trunkene Lied

Zu 1. Auf den Scherz folgt der Ernst. Als die höheren Menschen in die Nacht hinausgetreten sind, und sie beim Mondschein die stille Pracht der Bergwelt schauen, da kommt ihnen ihre Genesung zum Bewußtsein. Sogar der „häßlichste Mensch", also der mißratenste, spricht nun sein „Ja" zum Leben aus. Sogar noch einmal

will er es leben, um Zarathustras willen. Die anderen stimmen ihm zu, und sie danken Zarathustra.

Zu 2. Gerade das aber war es ja gewesen, was Zarathustra ihnen hatte geben wollen: lebensbejahenden Sinn, Liebe zur Erde. Darum ist er tief bewegt. Gleichsam „auf hohem Joche stehend" (S. 463) schaut er in eine bessere Zukunft, da die Menschen für seine Lehre reif werden.

Und jetzt, in diesem feierlichen Augenblicke, stimmt er wieder das Mitternachtslied an (vgl. S. 332), in dem er gleichsam seine ganze Stimmung dem Leben gegenüber ausgedrückt hat, sein tiefes Gefühl für das Leid und den Unwert des Lebens und sein noch tieferes für des Lebens Lust und Wert.

Wie in der Musik gelegentlich ein Thema in Variation reich ausgeführt wird, so hat Zarathustra hier die einzelnen Verse des Mitternachtsliedes stimmungsvoll variiert.

Zu 3. Die Kirchenglocke, die alle Stunden anzeigt, erlebt auch gleichsam alles mit, was diese Stunden ausfüllt. So erlebt sie Freude und Leid des Lebens durch viele Generationen hindurch mit, und sie kann davon künden.

Zu 4. „Wo ist die Zeit hin?" — Zarathustra, gleichsam der Zeit entrückt, schaut das Leben in seinem ewigen, zeitlosen Wesen, in seiner ewigen Wiederkehr.

„Der Hund heult, der Mond scheint" (vgl. S. 253). Das Schreckliche des Wiederkunftsgedankens lebt in der Erinnerung auf. Noch dünken ihn die höheren Menschen zu schwach, es zu ertragen. Wer „dazu Herz genug hätte", der würde der geistige Führer der Menschen

(„der Erde Herr") sein, der würde den geistigen Bewegungen ihre Bahn vorschreiben („so sollt ihr laufen, ihr großen und kleinen Ströme").

Zu 5. Aber noch fehlt dieser Führer. Mancher schwingt sich auf zur Lebensbejahung („ihr tanztet"), aber er kommt nicht hoch genug (der „Flügel" fehlt ihm), und pessimistische Stimmungen werden wieder über ihn Herr („nun ist alle Lust vorbei ..."). So sind diese „höheren Menschen" noch nicht imstande, die vielen, am Pessimismus innerlich Erstorbenen („die Toten", die „Leichname") aufzuwecken; in ihnen gräbt noch der Herzenswurm des Weltschmerzes (wie der „Holzwurm" in den Särgen gräbt).

Zu 6. Aber die Glocke redet nicht nur von dem ewigen Schmerz des Lebens: sie, die alles Leben kennt, sie kennt auch die allen Schmerz überwindende Liebe und ihre Seligkeit. So tönt sie ihm als „süße Leier" und erzählt ihm vom „Reifwerden der Welt": durch alle Unvollkommenheit und alles Leid ringt sie sich ja empor zur Vollkommenheit, die sie beseligt.

Zu 7. So ist die Welt „tiefer als der Tag gedacht". Der Wert der Welt kann vom Verstand (dem „Tag") nicht ausgerechnet, nicht rational begründet werden. Das irrationale Gefühl entscheidet über die Werte („die Mitternacht ist heller"). Nicht Verstandesmenschen, sondern Menschen tiefen Gefühls („Mitternachtsseelen") sollen Führer der Menschen („der Erde Herrn") sein.

Darum weist Zarathustra das verstandesmäßige, weltlich-rechnende Denken („Tag und Welt") von sich; sie mögen versuchen (wie bisher) das Problem des Wertes der Welt mit Hilfe des Gottesgedankens zu lösen.

Zu 8. Hätte ein Gott diese Welt geschaffen, so müßte er auch alles Mißraten und alles Leid verantworten; so wäre diese Welt eine „Gottes-Hölle"; und das Weh dieses Gottes müßte tiefer sein als das irgendeines Menschen.

Aber Zarathustra ist eine „Mitternachtsleier", ein Mensch, ganz durchdrungen und überwältigt von unausrechenbarem Lebensgefühl, irrationaler Lebensliebe. Er muß davon künden, wenn auch die höheren Menschen noch taub sind für den tieferen Sinn seiner Rede. Und wieder erklingt das Wiederkunfts„motiv" („der Hund heult"), aber mit der Erinnerung an alles Leid der Welt kehrt auch all ihre Lust zurück und der Sieg über den Pessimismus: „Lust tiefer noch als Herzeleid".

Zu 9. Hier enthüllt sich das Geheimnis dieses Sieges und der Notwendigkeit des vorangehenden Kampfes.

Wäre kein Gegensatz und Kampf von Wert und Unwert, von Lust und Herzeleid da, wäre die Welt restlos vollkommen, so wäre sie fertig, reif, zum Sterben reif („alles Reife will sterben"). In Wirklichkeit ist alles Lebende „unreif", und es leidet an seiner Unvollkommenheit, und es muß daran leiden, weil das Leid es sehnsüchtig macht, nach „Fernerem, Höherem, Hellerem". Schmerzlose Lust würde das Leben nicht vollkommener machen, sie will „alles-sich-ewig-gleich". Der Schmerz über unsere Unvollkommenheit ist es, der uns „hinan, hinauf" treibt.

Zu 10. Damit hat Zarathustra das **tiefste Geheimnis des Lebens** ausgesprochen, die innere Notwendigkeit seiner Gegensätzlichkeit, seiner Polarität von Wert und Unwert, Lust und Schmerz enthüllt. (Vgl. oben S. 103.)

Versteht ihr mich, ihr höheren Menschen? so fragt er. Was bin euch, ein Träumender oder ein Wahrsager?

Tief ergriffen von dieser Einsicht in die unvermeidliche Zugehörigkeit des Unwerts und der Unvollkommenheit zu allem, was leben und sich entwickeln soll, empfindet er wieder (vgl. S. 240 ff. u. 334 ff.) jene religiöse Beseligung, die ihn hinaushebt über den Gegensatz und den Kampf, in der er zu allem, wie es ist, „ja und amen" sagt; in der die Welt trotz, ja wegen ihrer Unvollkommenheit vollkommen erscheint. („Eben ward meine Welt vollkommen" — da er die innere Notwendigkeit ihrer Kontraste, und damit ihrer Unvollkommenheit erkennt.)

Nun wird ihm auch klar: man kann nicht nur das Wertvolle, das Erfreuende aus der Welt herauspflücken und nur dies bejahen. Der Mensch ist Gegensatzwesen; das tiefste Gesetz seines Wertfühlens ist das der Polarität; nur im Unterschied vom Unwert erleben wir den Wert, gibt es für uns Wert und Lust. Auch hängt alles im Wirklichkeitsverlauf miteinander zusammen: sagen wir ja zu einer Lust des Lebens, so müssen wir auch ja sagen zu allem seinem Weh; wollen wir einen Lebensaugenblick noch einmal genießen, so müssen wir das ganze Leben noch einmal durchleben. Wer zum Augenblicke sagt: Verweile doch, du bist so schön, der sagt damit zu dem Leben in seinem ewigen Wesen „ja", der liebt das Leben so, wie es ist und immer sein wird.

Zu 11. Und nun richtet Zarathustra den wesensschauenden Blick auf dies Leben, auf diese Welt: Honig und Hefe, Gräber und Gräbertränentrost, Liebe und

Haß, Lust und Wahn, Schmach, Mißraten und Hölle, aber auch Lust und Seligkeit bietet sich seinem trunkenen Blick. Dieses Leben aber will die Lust, die unbändige Lust, dieses Leben in allem, wie es ist, auf immerdar; denn „alle Lust will Ewigkeit".

Das Zeichen

Ein Gebet zur Sonne eröffnet dieses Schlußkapitel, wie es das Anfangskapitel des ersten Teiles eröffnet hat; ist ja doch die ewig Licht und Wärme spendende Sonne das Ebenbild von Zarathustras schenkender Seele.

Aber ach, ihm fehlen die, denen er schenken könnte: die „höheren Menschen" schlafen noch. Wohl haben sie sein trunkenes Lied vom tiefsten Wesen der Welt vernommen, aber sie träumen nur davon, noch befruchtet es nicht ihr Leben und Handeln, noch gehorchen sie nicht Zarathustras Vorbild und Mahnruf.

Jetzt aber erscheint das Zeichen, daß Menschen heranreifen, die fähig sind, echte Gefährten des Zarathustra zu werden; das Zeichen, auf das Zarathustra gewartet, um wieder hinabzugehen zu den Menschen (S. 287, 346): der Löwe mit dem Taubenschwarm, der Löwe das Symbol der Stärke, die Tauben das der Zartheit. Das Zeichen kündet ihm, daß seine „Kinder" nahe sind: Menschen, innerlich zart genug, alles Schöne und Süße des Lebens zu fühlen, und innerlich stark genug, Leid und Ekel zu tragen. Zarathustra kostet die Seligkeit der Gewißheit, daß nun seine Sehnsucht nach echten Gefährten sich erfüllen wird.

Inzwischen sind die „höheren Menschen" wach ge-

worden und nahen ihm. Schon beim Zusammensein am vorhergehenden Tage hat sich Zarathustra wiederholt das Gefühl aufgedrängt, daß sie noch nicht reif für ihn seien; auch ihr Rückfall in den Pessimismus und in eine alberne Frömmigkeit hätte ihm dies verraten können, aber mitleidigen Sinnes hatte er darüber hinweggesehen. Jetzt aber bestätigt sich, was der Vortag vermuten ließ: beim Anblick des Löwen ergreifen die „höheren Menschen" die Flucht; der Anblick eines echten Jüngers Zarathustras erfüllt sie mit dem Bewußtsein ihrer Nichtigkeit und überzeugt sie, daß sie noch nicht reif sind für Zarathustra.

Beim Anblick ihrer Flucht erinnert sich Zarathustra an das rätselhafte Wort, das der Wahrsager zu ihm sprach, ehe der „Notschrei" der höheren Menschen sich vernehmen ließ, er komme, Zarathustra zu seiner „letzten Sünde" zu verführen. Welches war doch diese letzte Sünde?

Er erkennt jetzt: es war das Mitleiden mit den höheren Menschen; er hat sich wirklich zu dieser Sünde verführen lassen: er hatte die Schwächen und das törichte Treiben der höheren Menschen ertragen, ja gebilligt; er hatte es nicht gewagt, ihnen die Wiederkunftslehre mit ihren Schrecknissen offen zu verkünden („Lieber will ich sterben, als euch sagen, was mein Mitternachts-Herz eben denkt" S. 465); nur in dichterischen Gleichnissen und in geheimnisvollen Andeutungen hatte er davon geredet.

Und doch hatte sich Zarathustra gerade darum in seine Bergeseinsamkeit zurückgezogen, damit er selbst reif werde für die Lehre von der ewigen Wiederkunft, und

damit Menschen heranwüchsen, die dafür reif wären (vgl. S. 218 f.).

Er selbst ist in furchtbarem Seelenkampf dafür stark genug geworden, er hat mit dem „abgrundlosen Gedanken", daß auch der kleine Mensch ewig wiederkehrt, gerungen (S. 314 ff.), er ist Herr geworden über den lähmenden Pessimismus, den dieser Gedanke erzeugen kann.

Nun deutet das „Zeichen" ihm an, daß es nicht mehr an Menschen fehlt, die kraftvoll genug sind, die Lehre von der ewigen Wiederkunft zu ertragen.

Ihre Fruchtbarkeit liegt in der klaren nüchternen Einsicht: auf dieses Leben folgt kein „besseres" Leben in einer jenseitigen Seligkeit, es mündet auch nicht in einen idealen „Zukunftsstaat", in dem alles vollkommen wäre, sondern dieses Leben mit all seiner Plackerei und Enttäuschung, allen seinem Kleinen und Ekelhaften, all seinem Mißraten und seinem Leid bleibt immer so, wie es ist: der kleine Mensch kehrt ewig wieder. Aber wer den Wert des Lebens bejaht, der muß auch seinen Unwert in Kauf nehmen; wer zu Höhen will, muß durch Niederungen wandern und die Mühen des Steigens nicht scheuen; wer nach der Idee des Übermenschen sich sehnt, der muß auch das Allzu-Menschliche durchkosten und daran leiden; wer die Seligkeit des Schaffens erfahren will, muß auch seine Mühsal und seine Enttäuschung auf sich nehmen. Das Vollkommene aber, der „Übermensch", er wird nie „wirklich, niemals Ereignis", er bleibt stets Idee, aber sie zieht immer den hinan, der strebend sich bemüht. Goethe hat seinem „Faust" einen religiösen Abschluß gegeben im Stile des

christlichen Glaubens: er schließt mit dem Ausblick auf eine höhere, bessere Welt im Jenseits, in der das „Unzulängliche Ereignis" und das „Unbeschreibliche getan" wird.

Nietzsche verneint jene bessere jenseitige Welt; er kennt keine Gnade, die uns hinanzieht, er kennt keinen endgültigen Abschluß der Entwicklung; ihm ist alles „Unvergängliche" nur ein Gleichnis. Er hat mit der deutschen idealistischen Philosophie erkannt, daß echtes Geistesleben stets ins Unendliche hinausweist und hinaufstrebt. So hat er die Idee des „faustischen" Menschen, der „immer strebend sich bemüht", in seinem Zarathustra noch reiner zum dichterischen Ausdruck gebracht als Goethe im „Faust" selbst.

Wenn aber sogar ein Goethe des erbaulichen religiösen Abschlusses nicht glaubt entraten zu können, wie sollten die „Vielzuvielen" ihn missen wollen!

Jedoch Nietzsche in seiner „intellektuellen Redlichkeit" verschmäht jeden Trost, den er als unwahr empfindet. Seine Lehre von der ewigen Wiederkunft ist gar nicht tröstlich, ist gar nicht erbaulich: sie eröffnet keinen Ausblick auf eine ewige Seligkeit, sondern auf eine ewige Mühe, ein ewiges Ringen.

Darum werden an dieser Lehre von der „ewigen Wiederkunft" sich die Geister scheiden. Die vielen, denen sie unerträglich ist, werden zur Linken gehen, sie werden wieder beten und Hände falten lernen oder — bemüht, dies Leben sich so leicht und behaglich wie möglich zu machen — die breite Bahn hinabgleiten, die zum „letzten Menschen" führt. Die wenigen aber, die stark genug sind, den Jenseitigkeits- und Glücksillusionen zu entsagen,

sie werden zur Rechten gehen, den steilen, mühevollen Pfad hinan, über dem die Idee des „Übermenschen" schwebt.

Hier tritt uns eine letzte bedeutsame Übereinstimmung des Zarathustra mit dem Evangelium entgegen. Es verheißt eine Wiederkunft Christi zum Weltgericht. Daß nun Zarathustra nochmals hinabgeht zu den Menschen, um ihnen die Lehre von der ewigen Wiederkunft zu verkünden und ihnen dadurch mitleidlos das Wesen des Lebens zu enthüllen, das bedeutet ein Weltgericht, eine endgültige Scheidung der Geister (vgl. S. 262, 280).

Und so schreitet Zarathustra hinab, „glühend und stark" wie ein Weltenrichter. Aber nicht er wird richten, noch weniger wird er himmlischen Lohn oder höllische Strafe austeilen wie der wiederkehrende Christus, sondern im Angesicht Zarathustras und seiner Lehre werden die Menschen sich selbst richten, indem sie sich klar darüber werden, ob ihr tiefstes Sehnen nach dem „letzten Menschen" geht oder nach dem „Übermenschen".

Ende